Prof. Dr. Fazlur RAHMAN

İSLÂM

GENİŞLETİLMİŞ

ÜÇÜNCÜ BASKI



İngilizce aslından çevrilen bu eserin ilk baskısı on yıl önce yapılmıştı. Selçuk Yayınları'nın yerinde bir hizmette bulunduğu, mevcudu kalmayan kitabın ilim çevrelerince aranır olmasıyla ve üniversitelerimizin ilgili birimlerinde sürekli mehaz gösterilmesiyle anlaşılmaktadır.

İki baskı arasında dünyamızdan ayrılan müellifin, eseri ilk neşrettiği tarihle ölümüne kadarki devrede oluşan fikrî gelişmelerini vukufla inceleyerek önemli bir metin hâlinde bu baskıya eklemekle, esasen ilk gündenberi emeklerini esirgemeyen çok değerli mütefekkir, Prof. Dr. Mehmed Aydın'ın himmeti büyüktür.

Son on yılda İslâm âlemi, hepimizi ye'se düşüren elîm hâdiseler yaşamıştır. Ne var ki, inanmış Türk aydınının önemli bir kesiminde müşahede ettiğimiz tahlil enginliği ve tekâmülcü düşünce zenginliği, ümitvar olmamız için yeterli sebeptir. Hiç şüphesiz aslolan, "İslâm" müellifinin de savunduğu gibi, İslâm'ın güç kaynağına, yâni Kur'ân'a yönelmek ve bu "Son Dîn"in saf ve temiz fikriyatıyla, çağımıza ters düşmeden ve kimseleri de taklide yeltenmeden, 21'inci asra rûhî yorgunluklarla giren milletimizi ve beşeriyeti gerekli aydınlığa kavuşturmaktır.

Bu üçüncü baskının önsözünde, eserin birinci baskısında yeralmayan bazı cümleler hakkında açıklamalar yapılmıştır.

ISBN 975-95466-3-9

GENEL DAĞITIM: BOĞAZİÇİ YAYINLARI A.Ş.
Kâzım İsmail Gürkan Caddesi No: 12/25 Cağaloğlu / İstanbul
Tel: 526 09 77 P.K. 1397 Sirkeci / İstanbul

Prof. Dr. Fazlur RAHMAN
İSLÂM

Selçuk Yayınları
İzmir Caddesi, 46/A Ankara
Tel: 425 21 81 - 425 09 32

Birinci Baskı: 1981 (5.000 Adet)
İkinci Baskı: 1992 (2.500 Adet)
Üçüncü Baskı: 1993 (2.500 Adet)

Baskı:
Kent Basımevi/İstanbul
Tel: 528 08 15 - 527 99 22

ISBN-975-95466-3-9

Prof. Dr. Fazlur RAHMAN

İSLÂM

Çevirenler

Prof. Dr. Mehmet DAĞ   Prof. Dr. Mehmet AYDIN

SELÇUK YAYINLARI

İçindekiler

Üçüncü Baskıya Önsöz

İslâm'ın Türkçe çevirisinin ikinci baskısının çok kısa bir süre içinde tükenmesi, eserde ortaya konan ciddî tefekküre duyulan ilginin bir işareti olması bakımından, sevindirici bir hâdisedir. Bu baskının önemli bazı eleştirilere konu olması da ayrıca dikkat çekicidir. Sözkonusu eleştirilerin bir kısmı, birinci baskıda yeralmayıp da ikinci baskıda yeralan birkaç cümle ile ilgiliydi. Durumun açıklık kazanması için bu "tasarruf"un hikâyesini kısaca anlatmakta yarar görmekteyiz.

Eserin ilk Türkçe baskısının yayınlanmasına 12 Eylül 1980 hâdisesini takip eden günlerde karar verildi. Eserin son kısımlarında yeralan Türkiye ile ilgili bazı cümlelerin o günün şartlarında birtakım sıkıntılara sebep olabileceği tahmin edilmekteydi. Bu durumu gözden geçirmek üzere mütercimler, nâşir Sayın Muammer Şahin, değerli hukukçu Sayın Muzaffer Özdağ ve Prof. Dr. E. Ruhi Fığlalı biraraya gelerek bir fikir alışverişinde bulundular. Sonunda birkaç cümlenin yanlış anlaşılabileceği, dolayısıyle sıkıntıya sebep olabileceği düşünüldü. Herhangi bir karara varmadan önce mesele, eserin müellifi Prof. Dr. Fazlur Rahman'a iletildi. Müellifin görüşü şu merkezde idi: "Türkiye hakkındaki birkaç cümle, kitabın yazılışındaki ana gaye ile doğrudan doğruya ilgili değildir. Sözkonusu cümlelerin eserde yeralmaması kitabın değerinden birşey alıp götürmez. Ben Türkiye hakkında fazla malûmatı olan biri değilim. O cümleleri yazılmamış farzediniz ve eserin çevirisini onlarsız yayınlayınız."

Bu "yazılmamış farzediniz" ifadesi, çıkarılan cümleler ile ilgili herhangi bir dikkat çekme işaretini de (Önsöz'de veya

dipnotlarda) gereksiz kıldı. Dolayısiyle eser, o birkaç cümle çıkarılarak yayınlandı. Buna rağmen gerek mütercimler, gerek nâşir bir üzüntüyü daima içlerinde taşıdılar ve yeri geldikçe bu durumu açıkça dile getirmekten de geri durmadılar. *İslâm*'ın çevirisinin tekrar basılma imkânı doğunca, hem "yazılmamış farzedilen" cümleler, hem de eserin İngilizce ikinci baskısına eklenen "son söz" Türkçeye çevrilerek yeni baskıya dahil edildi. Durum, hatâsıyla, sevabıyla bundan ibarettir.

Çevirenler

İkinci Baskıya Önsöz

Değerli ilim ve fikri adamı Fazlur Rahman'ın artık "klasikleşen" *İslâm* adlı eserinin Türkçe çevirisinin yayın hayatına girmesinin üstünden on yıl geçti. Bu arada, 26 Temmuz 1988 tarihinde Fazlur Rahman, geride birçok kıymetli eser bırakarak Hakk'ın rahmetine kavuştu. Vefat tarihinden bugüne kadar müellifimizin hayatı ve eserleri hakkında ciddi yazılar yazıldı, araştırmalar yapıldı. Bu faaliyetlerin önümüzdeki yıllarda da artarak devam edeceği tahmin edilmektedir.

İslam'ın İngilizce ikinci baskısı 1979 yılında Şikago Üniversitesi yayınları arasında çıktı. Eserin ilk baskı tarihi olan 1966 ile 1979 yılları arasında geçen onbeş yıllık dönemde İslâm dünyasında bazı önemli hadiseler ortaya çıktı. Fazlur Rahman, *İslam*'ın son baskısına eklediği bir "Sonsöz" (**Epilogue**) de bu hadiselere temas ederek onların kısa bir değerlendirmesini yapıyor. Bu arada *İslam*'ın özellikle son bölümlerinde ele alınan bazı siyasî konular hakkında yeni görüşler öne sürüyor. Bunları yaparken yeri geldikçe İslam'ın ilgili bölümlerine atıflarda bulunuyor. Sözkonusu görüş ve atıfları yararlı bulduğumuz için "Sonsöz"ün Türkçeye çevrilmesini ve İslam'ın yeni baskısının sonuna eklenmesini yararlı gördük.

Fazlur Rahman, *İslam*'dan sonra kaleme aldığı eserlerinin çoğunda bu eserin ana konuları hakkında yazmaya devam etti. Söz gelişi, 1982'de yayınladığı *Islam and Modernity* (Chicago, University Press) adlı önemli eserinde *Islam*'da da merkezi bir önem arzeden "Çağdaşlık" konusu çok daha ayrıntılı

olarak ve özellikle İslam eğitim tarihi dikkate alınarak yeniden ele alındı. Kur'an ve Hadisin anlaşılması, Modernizm, ihyacılık, "temelcilik" (**fundemantalism**) v.b. konular, Fazlur Rahman'ın kısa makalelerinde de çok sık ele alınan konular oldu. Fakat görebildiğimiz kadarıyla bu yazıların hiçbirinde *İslam*'ın ana görüşlerinin herhangi birinden vazgeçildiğine dair bir ifade yer almamaktadır. Bunun bir anlamı da şudur: *Islam*, gerek müellifinin, gerek mütercimlerinin nazarında ilk günkü tazeliğini ve çekiciliğini korumaktadır.

Burada bir hususa daha temas etmek gerekiyor. *İslam*'ın Türkçe çevirisi gün ışığına çıktığı sırada Türkiye'de Fazlur Rahman'ı tanıyan ve bilen çok az kimse vardı. Tanıyanların bir kesimi de onu alışılagelmiş kalıplar içine oturtamadıkları için fikren ve hissen rahatsızlık duymaktaydılar. Sözgelişi, Fazlur Rahman, hem geleneksel-tarihî İslâm anlayışlarını hem de, aynı güçle, İslâmı nazar-ı dikkate almayan bir batılılaşmayı ve çağdaşlaşmayı eleştiriyordu. Hatta uzun bir tarihe sahip olan selefiyeci ve ihyacı hareketler kadar, kendisinin de içinde yer aldığı İslam modernizmi de sözkonusu eleştiriden nasibini alıyordu. Bazılarına göre, Fazlur Rahman, "müsteşrik" ağzı ile konuşmakta ve İslâmı temelinden sarsmaktaydı"; bir kısmına göre ise o, "yirminci yüzyılın sonunda problemlere, hâlâ **İslâmî çözümler** aramaktaydı".

Sevinerek söyleyelim ki, Türk aydını bugün Fazlur Rahman'ı daha iyi tanımaktadır. Buna Fazlur Rahman'ın dostları kadar Türk öğrencilerinin de katkısı büyük olmuştur. Bugün *İslam*'ın yanında *Major Themes of the Qur'an* * (Chicago, 1982) ve *Islam and Modernity* ** (Chicago, 1982) gibi iki önemli eserin daha Türkçe çevrisi yapılmıştır. Bu eserlere mütercimlerin yazmış oldukları önsözlerde Fazlur Rahman'ın eserleri hakkında kıymetli bilgiler verilmiştir. Ayrıca *İslâmî Araştırmalar* *** dergisi, Ekim 1990 sayısını tamamen Fazlur Rahman'a ayırdı. Bu dergide Fazlur Rahman'ın dostları ve öğrencileri onun hayat hikâyesi ve görüşleri hakkında, başka türlü elde

---

* *Ana konularıyla Kur'an*, Çev. A.Açıkgenç, Fecr Yayınları, Ankara, 1987.

** *İslam ve Çağdaşlık*, Çev. A.Açıkgenç, H.Kırbaşoğlu, Fecr Yayınları, Ankara, 1990.

*** Ankara da TEK.DAV tarafından çıkarılmaktadır.

edilmesi mümkün olmayan, değerli bilgiler vermektedirler.

İşte *İslam*'ın Türkçe ikinci baskısının eserin müellifine Türkiye'de duyulan ilginin oldukça arttığı bir dönemde gün ışığına çıkması memnuniyet vericidir. Kanaatimiz odur ki, Fazlur Rahman'ın fikirleri önümüzdeki yıllarda da üzerinde en çok durulan ve tartışılan konular arasında yer alacaktır.

Çevirenler

Çevirenlerin Önsözü

Prof.Dr.Fazlur Rahman'ın Londra'da 1966'da İngilizce olarak yayınlanmış olan "İslâm" adlı eserinin Türkçe çevirisini Türk okuyucusunun hizmetine sunmuş bulunuyoruz. Kısaca belirtmek gerekirse, bu eser, bir müslüman ilim adamının ilmî metodlarla İslâma yaklaşımını yansıtmakta, Batılı yazarların çoğunlukla İslâm hakkında yazarken düştükleri hatâları ortadan kaldırmaya çalışmakta ve çoğu konularda aydınlatıcı, yön verici ve okuyucuyu İslâmın meseleleriyle karşı karşıya getirici bir nitelik göstermektedir.

Dr. Rahman, 1919 yılında Kuzeybatı Pakistan'da doğmuş, 1942 yılında Pencap Üniversitesi'ni bitirmiştir. Doktora çalışmasını Oxford Üniversitesi'nde 1950'da tamamladıktan sonra, önce İngiltere'de Durham Üniversitesi'nde, daha sınra da Montreal'da Mc-Gill Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmıştır. O, "*İslâm*"ı yazdığı sırada Pakistan İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nün müdürü ve Pakistan Devleti İslâm İdeolojisi Danışma Kurulu üyesi idi. Hâlen A.B.D. Chicago Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Dr.Rahman'ın Pakistan'da görevli bulunduğu sırada İslâm hakkında yazmış olduğu çeşitli makaleler, çevirisini verdiğimiz bu eserin büyük ölçüde ana malzemesini oluşturmaktadır. Bu nedenle biz burada, okuyucuyu aydınlatmak gayesiyle bu makelelerin özetlerini vermenin uygun olacağı kanaatini taşıyoruz.

Yazar, bu makalelerin bir bölümünü, onlara başkalarını

da eklemek suretiyle, "Tarihte İslâm Metodolojisi" (*Islamic Methodology in History*, Karaçi 1965) adlı eserinde biraraya toplamıştır. Dr. Rahman, bu eserde Sünnet, İctihâd, ve İcma' kavramları üzerinde durarak, bu kavramların ilk devirlerdeki durumuyla teşekkül devri sonrası durumunu ele almakta; arada köklü bir ayrılık bulunduğuna dikkati çekmektedir. İlk devirlerde Sünnet'in muhtevasını önce ictihâd sonra icma' belirlediği ve dolayısiyle ilk müslümanların önünde geniş bir fikrî faaliyet sahası bulunduğu halde, Şâfi'î'den sonraki devirlerde durum tersine çevrilerek icma'-ictihâd yönünde gelişmiş ve bu, müslümanların fikrî faaliyet sahasını kısıtlamıştır. Dr. Rahman, bu sebeple, sosyal değişme fikrinden hareket ederek, ilk sünnet anlayışına dönme gereğini duymaktadır.

Dr. Rahman, "İslâmın Ekonomik İlkeleri" (Economic Principles of Islam, *Islamic Studies* dergisi içinde, c. VIII, no. 1 Mart 1969) adlı makalesinde önce, İslâm Dîni'nin genel gayesinden söz ederek, daha sonra ele alacağı düşüncelere temel teşkil edecek esası ortaya koyuyor. Ona göre İslâm Dîni'nin gayesi, "kişinin fiilî gelişimi ve şahsiyetini göstermesi için kendisine azamî imkânları sağlayan şartların hazırlanmasıdır". Bugün için toplumu bir denetim ve yönetime tâbi tutmaksızın bu gayenin gerçekleştirilmesi imkânsızdır.

İnsan sırf bir ekonomik varlık olmamakla birlikte, ekonomik unsur onun diğer fonksiyonlarının geliştirilmesi için fizikî bir yakıt ödevi görür. Bir toplumun fertlerinin veya bütün olarak toplumun sağlıklı gelişmesi için, ekonomik adâlet ve buna dayanan sosyal adâlet gereklidir.

İşte bu sebeple Kur'ân, hayatın ekonomik ve maddî yönüne büyük önem verir. Ancak ekonomik düzenin, İslâma göre, dâima daha üst değerlerce yönetilmesi ve denetlenmesi gerekir. Bu üst değerler dînî- ahlâkî değerlerdir. Nitekim helâl olanın kazanılması ekonomik hayatın ahlâkî ilkesi olarak ortaya konmuştur. Ekonomik değerler, sadece daha yüksek gayelere ulaşmada birer vasıtadır.

İslâma göre, insanlar farklı kaabiliyetlere sahip olsalar da, bu kaabiliyetleri ölçüsünde çaba göstererek kazançlarını sağlamaları gerekir. Tek-tek fertlere düşen görev bu olmakla

birlikte, devletin her yurttaşa yiyecek, giyecek, oturacak yer, sağlık hizmetleri ve savunma gibi temel ihtiyaçlarını gidermesi için gerekli imkânları hazırlaması gerekir. Yazar, daha sonra, emek ve çalışma kavramı üzerinde durmakta ve bu kavramları İslâmî açıdan değerlendirmektedir. Sadece maddî değil, fikrî ve ahlâkî gibi manevî gayretleri de emek kavramı içinde mütalâa edilmektedir. Kur'ân konuyla ilgili olarak "kesb, ceza, ve ecr" kelimelerini kullanır. Böylece sağlıklı bir toplumun temeli olan emek ve emeğin karşılığı ilkesi İslâm Dîni'nce ortaya konmuştur. Ancak özellikle sonraki asırlarda bu ilke ihlâl edilmiş, bunun sonucu olarak da toplum düzeni bozulmuştur. Düzeni yeniden kurmak için yukarıdaki ilkeye yeniden dönmek gerekir. Dr. Rahman, bu vesile ile, İslâmın doktriner sosyalizmle de, kapitalizmle de ilgisi olmadığını belirtmekte, İslâm toplumunun içinde bulunduğu sefil durumdan kurtarılması için ferdî teşebbüse de, devletin endüstriyi yönetmesine de karşı olmadığı üzerinde durmaktadır. Ancak sosyal adâletin gerçekleştirilmesi için bugün de endüstriye devlet müdahalesi gereklidir. Nitekim İslâm Dîni'nin ferdî kazançtan topluma da pay ayırması bu sebepledir.

Bugün için İslâm ülkelerinde kapital ve emeğin topyekûn harekete geçirilmesi şarttır. İslâm Dîni böyle bir şeye karşı değildir. Kişinin fikrî ve ahlâkî melekelere tam olarak sahip olması için topluma yol göstermek ve onu denetlemek gereklidir. Ancak devletin bu rehberlik görevi geçici olmalıdır. Kişi, fikrî ve ahlâkî bakımdan tam yeterlik kazanınca, devletin güdümlü siyaseti terkedilebilir. Yazar, toplumun ancak bu yolla doktriner sosyalizm ve kapitalizmin çıkmazlarından kurtulacağı kanaatindedir.

Dr. Rahman'ın "Ribâ ve Faiz" (Ribâ and Interest, *Islamic Studies*, c. III, no.: 1, Mart 1964) adlı makalesine gelince; burada Kur'ân âyetlerine dayanılarak "Ribâ"nın farklı anlamları üzerinde durulmaktadır. Yazar, Rûm, Al-i İmrân ve Bakara surelerinde Ribâ'nin yasaklanmasıyla ilgili âyetlere dayanarak şu sonuçlara varıyor: 1) İslâm öncesi devre ait olan ribâ, borcun ertelenmesine karşılık, anaparanın aşırı faiz almak suretiyle kat kat artırılmasını sağlayan bir sistemdi. 2) Bu nedenle Kur'ân ribâ'yı âdil bir ticarî alış-veriş olmadığı için red-

detti. 3) Kur'ân ticarî kazanca izin verirken, ihtikâra karşı işbirliği rûhunu teşvik etti.

Adı geçen makalenin "Ribâ ve Hadîsler" bölümünde ise, yazar, hadîslerde ribâ'ya karşı takınılan menfî tutum üzerinde durmakta ve hadîsler arasındaki farklı ifadelere dikkati çekerek, burada da, Kur'ân'da olduğu gibi, ribâ'nın borcun ertelenmesine karşılık kapitalin birkaç kat artırılmasıyla elde edilen aşırı kazanç anlamına geldiğini tesbit etmektedir. Ona göre İslâmın gayesi, faizin tümüyle kaldırılmasına yöneliktir, fakat böylesine ideal bir sistem, ancak İslâmın öngördüğü işbirliği ve sosyal yardımlaşma rûhunun hâkim olduğu bir refah toplumunda uygulanabilir.

Fazlur Rahman, "İslâmda Ferdin Durumu" (The Status of the Individual in İslâm, *Islamic Studies*, c. V, no.: 4, Aralık 1966) adlı makalesinde ise, 'İslâm Dîni'nin kişiden çok toplumu gözettiği' ve 'toplum üzerinde durduğu' şeklindeki yaygın kanaate karşı, ferdin İslâm Dini'ndeki durumunu incelemektedir.

Yazarımıza göre, İslâm Dîni'nde topluma ve toplumsal varlığa önem verildiği doğru olmakla birlikte, bundan çıkarılan "İslâm Dîni'nin kişiden çok toplumu gözettiği veya amaçladığı" sonucu doğru değildir. İslâm Dîni'nde her şeyden önce kişi, Tanrı katında sorumlu olan bir varlıktır. Tanrı, sorumluluğu sadece ona yüklemiş; İnsan da bu sorumluluğu yüklenen tek varlık olmuştur. Sorumluluğun ifâsı ahlâkî bir anlamı da olan "ibâdet" kavramıyla açıklanır. insanın Tanrı'ya karşı bu tutumunu açıklayan Kur'ân ve hadislerdeki yaygın kelime "takvâ"dır. Takvâ, ne kadar dürüst hareket edersek edelim, bu fiilî durumu fikrî ve ahlâkî dinamizm şeklinde ifâde ediyor. Onca, takvâda görülen bu dinamizm, hükümlerin aşkın bir kaynağının bulunduğuna işâret eder ki, bu kaynak Allah'tır. Kişinin bu hükümlerle ilgili kuralları kendi nefsinde bulup ortaya çıkarması, onlara uymaya çalışması gerekir. Ancak o, aynı zamanda toplum için konulmuş kuralları tesbit etmekte hatâ yapabilir. O zaman onun, insan türünün ortak hikmetine bel bağlaması gerekir. Buna rağmen takvâ yükünün ve sorumluluğun tek taşıyıcısı "kişi"dir.

Bununla birlikte İslâm Dîni, insanların toplum olarak müşterek hareket etmeleri üzerinde durur; sadece toplumun ve devletin teşkilâtlanmasını istemekle kalmaz; doğrudan doğruya müslümanlara farz olan dînî vecibelerin bile toplumsal bir havası bulunmaktadır. Özellikle ilk inen sûrelerde toplumsal yön o derecede kuvvetli bir şekilde işlenmiştir ki, insan İslâmın sırf sosyal bir hareket olarak doğduğu hatâsına kolaylıkla düşebilir. Yine Kur'ân'da eşitlik fikri ve toplumsal sorumluluk birbirine bağlı olarak işlenmiştir. Bu durumdan ferdin istekleri ile toplum müesseseleri arasındaki gerginlik doğmuştur. İslâm devletinin süratle genişlemesi ile idarî bir takım ihtiyaçlar İslâm hukukunun tedvinini gerekli kılmıştır. Zamanla bu hukuk, hayatın İslâm Dîni'ne göre düzenlenmesini sağlayan bir kalıp ortaya koymuştur. Böylece ulemâ ve fukahânın gayretleri tek yönlü olarak hep toplumsal tarafı vurgulamak istikâmetinde olmuştur. Bu harekete tepki olarak İslâm'da ferde ve onun dînî hayatına önem veren "Tasavvuf cereyanı" doğmuştur. Bu cereyan 12. yüzyıldan sonra kitlelerin dîni olarak kuvvet kazanmış, 'ahlâkî hiçlik' şekline bürünerek bozuluncaya kadar, çeşitli şekillerde devam etmiştir.

Sûfîliğin güçlü saldırıları karşısında ulemâ giderek zayıflamış ve nihayet yeni reformcu hareketler doğmuştur. Bu reformcu hareketler arasında özellikle Şâh Velîyullah ed-Dihlevî (1702-1762)'nin önderlik yaptığı hareket, bozulmuş dengenin kurulması için büyük gayret sarfetmiştir.

İçinde bulunduğumuz yüzyılda, İslâm ülkelerinin sömürgecilikten kurtulurken verdikleri savaş, şuurlu ya da yarışuurlu olarak yine İslâmın toplumsal yönünün ön plâna çıkmasını ve hâkim olmasını sağlamıştır. Ancak yazarımıza göre bu da geçici bir devredir; belli bir gelişme sağlanınca fert, lâyık olduğu yeri alacak ve Kur'ân'daki 'fert ve toplum dengesi' yeniden kurulacaktır.

Dr.Rahman, "Kur'ân'da Allah, Alem ve İnsan Kavramı" (The Quranic Concept of God, the Universe and Man, *Islamic Studies*, v. IV, no.:1, Mart 1967) makalesinde de şu ana noktalara dikkati çekmektedir. Kur'ân'daki bütün ifadeler, belli bir düzeni sağlama gayesine yöneliktir. Kur'ân'da Allah kelimesi-

nin geçtiği altı binden fazla âyet vardır. Ancak bütün bu yerlerde asıl konu, Kur'ân'ın ilgi merkezi olan 'insan'ın kendisidir.

Kur'ân'a göre âlem bir kozmos, bir düzendir; tekâmül eden, dinamik bir düzendir; boş bir oyun olmayıp, ciddîye alınmalıdır. Alemin kanunları, Allah'ın davranışı (sünnetullah)' nın bir bölümünü teşkil eder ve âlemi, O'nun maksatlı faaliyetinin, üzerinde cereyan ettiği bir sahne hâline koyar. insanın hedefi; âlemi, kendi rûhî yapısının kanunlarını ve tarihin akışını incelemek, böylece elde edilen bilgiyi iyiliğin hizmetine vermektir. "İbâdet" adını alan insanın bu maksatlı faaliyeti, yaratılışının gayesini teşkil eder. Bu nedenle insana eşref-i mahlûkât (yaratılmışların en üstünü) ünvânı verilir.

Dr. Rahman'ın bunlardan başka, Pakistan'da İslâm dînî düşüncesi ve bu düşüncenin karşılaştığı meseleler üzerinde çıkan pekçok makalesi; İslâm felsefesiyle ilgili olarak *Avicenna's Psychology* başlığı altında İbn Sînâ'nın "Necât" adlı eserinin "İlm en-Nefs" bölümünün geniş notlarla birlikte çevirisini ihtivâ eden ve Oxford Üniversitesi tarafından yayınlanan eseri; gene İbn Sînâ'nın "Şifâ"sının "İlm en-Nefs" bölümünün neşri; *The Philosophy of Molla Sadra* adlı eseri ve İbn Sînâ' nın varlık ve zat ayırımına yeni bir bakış açısı getiren ve *Medieval and Renaissance Studies* dergisinde çıkan "Essence and Existence in Avicenna" adlı makalesi bulunmaktadır. Ayrıca yazarın *Major Themes of The Qur'an* adlı eseri 1980 yılı içinde yayınlanmış olacaktır.

Burada Türkçe tercümesini sunduğumuz esere gelince, o, yazarının da Önsöz'de ifade ettiği gibi, İslâm hakkında sadece bilgi vermeyi değil, aynı zamanda onu çeşitli açılardan yorumlamayı gaye edinmektedir. Gene aynı Önsöz'de belirtildiği gibi, eser, hem müslüman olan, hem de müslüman olmayan okuyucular dikkate alınarak hazırlanmıştır.

Önce eserin yorumlayıcı özelliği üzerinde kısaca duralım. Unutulmaması gerekir ki, ondört asır boyunca çeşitli coğrafya parçaları üzerinde ve kültür ortamlarında kendisini ifade imkânları bulmuş, kabûl ettirmiş ve milyonlarca insan için bir hayat tarzı olmuş İslâm'ı anlamak, anlatmak ve hele

yorumlamak kolay bir iş olmasa gerek. Bilindiği gibi, her yorumda, yorumlanan kadar yorumlayan da -hem de bütün acıları, ümitleri, başarıları ve başarısızlıkları ile birlikte- sözkonusu olmaktadır. Yorum, bir anlamda, 'bir fikrin, yorumlayıcının özel dünyasından geçerek, yeni bir ifadeye kavuşması' şeklinde tarif edilebilir. Bu durumu en iyi Dr. Rahman'ın bu eserinde görmekteyiz. Özellikle eserin son bölümlerinde İslâmın sadece şimdileri ve geleceği hakkında değil, yazarın şahsında müslüman aydınların dertleri, problemleri ve çıkmazları hakkında da düşünceye dalmaktayız. Dr. Rahman ve onun gibi düşünenler için İslâm sadece üzerinde düşünülen ve konuşulan bir konu değil, bir varoluş meselesidir. Sözkonusu bu mesele, Hint-Pakistan alt-kıtasında doğmuş büyümüş bir kişi için daha başka boyutlar içinde ortaya çıkmaktadır. Pakistan'ın ayrı bir devlet olarak varolmasını sağlayan ve ona kendi öz kimliğini kazandıran 'İslâm Dînî' olmuştur.

Bu hususun dikkatten uzak tutulmaması, elimizdeki eserin anlaşılmasını kolaylaştıran bir unsur olabilir. Meselâ, Dr. Rahman, müesseseleşmiş ve yarı bağımsız bir hüviyet kazanmış Tasavvufî hareketlerden yakınmakta, hattâ onlardan çoğunun İslâma zararlı olduğunu söylemektedir. Şüphesiz İspanya'dan Uzak Doğu'ya kadar uzanan geniş topraklar üzerindeki İslâm ülkelerinde varlığına tanık olduğumuz Tasavvufî cereyanların hepsini bir kefeye koymak mümkün değildir. Sağlıklı bir dînî hayatı temsil eden cereyanlara rastladığımız gibi, geniş halk kitlerinin inançlarını sömürerek İslâmî olmayan bir hayat anlayışını sürdüren 'sözde dînî' cereyanlara da rastlamaktayız. Hattâ bir tek ülkenin tarihinde bile Tasavvufî hareketler arasındaki farklı inanç ve davranışları görmek mümkündür. Meselâ, üzerinde yaşadığımız toprakların insanlarının aynı inanç ve kültür değerleri etrafında birleşmesinde İslâmın rûhanî ideallerine bağlı Tasavvuf Ehli'nin samîmi gayretlerinin rolünü kimse inkâr edemez. Ne var ki, Osmanlı İmparatorluğu'nun özellikle son yıllarına doğru "tarikat" adı altında nelerin olup bittiğini, inanç adına ne gibi inançsızlıkların sergilendiğini de görmezlikten gelemeyiz. Bu durum, İslâmın da, onlarla hiçbir ilgisi bulunmayan, sayıca

az olmakla birlikte gene de belli ölçüde etkinliklerini sürdüren gerçek tarîkat ehlinin de zararına olmuştur. İçinde yaşadığımız yüzyılın başlarında Hint-Pakistan alt kıtasında yaşamakta olan tarîkatların çoğunun durumu daha iç açıcı değildi. Hatta Dr.Rahman'a bakılırsa çok daha kötü idi. Bugün bile sözkonusu bölgeyi yakından tanıyanlar bu konuda iç rahatlatıcı bir tablo sunmakta güçlük çekeceklerdir. İşte bütün bu noktaların ışığı altında ele alındığı takdirde, yazarın Tasavvufla ilgili tenkitlerini 'daha soğukkanlılıkla' değerlendirmenin mümkün olacağı kanaatindeyiz.

Dr. Rahman'ın Kur'ân ve Hadisle ilgili yorumları da alışılagelmiş olanlardan farklı görünmektedir. Onun sadece bu eserinde değil, başka yazılarında da Kur'ân ve Hadîs karşısında takındığı tavrı ana çizgileriyle şu şekilde özetlemek mümkündür: Kur'ân, dînî ve ahlâkî ilkelere dayalı bir dünya görüşünü savunmakta ve bu görüşün yaşandığı bir toplumun varlık alanına çıkmasını gaye edinmektedir. bunu gerçekleştirmek için de dînî ve ahlâkî ilkelerin yanısıra bir dizi hukûkî hükümlere yer vermektedir. Aslında Kur'ân, herkesin alınterine göre kazanç sağladığı, içkinin, kumarın, ribâ'nın bulunmadığı, tevhid inancının bir gereği olarak ırk ve renk ayrımının yapılmadığı, inançlı ve ahlâklı bir toplum düzeni öngörmektedir. Meselâ, Kur'ân, "vak'a kesinkes belirlendiği takdirde, hırsızın elinin kesileceğinden" söz etmektedir. İşte Dr. Rahman burada şu önemli soruyu soruyor: "Acaba el kesme, hırsızlığın önlenmesi için yegâne tedbir midir, yoksa bu hükmün güttüğü gayeyi gerçekleştirmek için başka tedbirler de düşünülebilir mi? Başka bir deyişle, el kesme cezasını belli bir toplumsal yapının şartları içinde öngörülen bir tedbir şeklinde düşünür, burada lafzın değil de güdülen amacın ezelî geçerliğini öne sürer ve bu anlayış içinde yasama faaliyetine koyulursak, İslâmın dışına çıkmış sayılır mıyız?" Dr. Rahman'a göre, bu sorunun cevabı "hayır"dır. Aynı soru hadisler için de söz konusudur. Şöyle ki, hadîsleri hukûkî metinler gibi mi ele alacağız, yoksa İslâm'ın dünya görüşünü gösteren birer "ibre" veya "indeks" gibi mi düşüneceğiz. Burada da Dr. Rahman'ın, ikinci görüşü benimsemeye yatkın olduğunu görmekteyiz.

Şunu hemen belirtelim ki, Dr. Rahman bu görüşlerin hemen benimsenmesini değil, onlar üzerinde ciddî düşünülmesini arzu etmektedir.Onca önemli olan, müslümanların bu problemi bütün çıplaklığıyla görmeye ve onu geçerli bir çözüme kavuşturmaya çalışmalarıdır. "Bu güçlüğü görmeyen ya da görmek istemeyen ve onun üstüne içtenlik ve cesaretle gidemeyen birçok müslüman aydının, çeşitli ülkelerdeki ihyâ hareketleri başarısız olmuştur" diyor Dr. Rahman.

Kitabın son üç bölümü de hararetli tartışmalara sebep olacak nitelikte görülmektedir. Denebilir ki, yorum unsurunun en ağır bastığı bölümler de bunlardır. Eserinin ilk bölümlerinde yazara yol gösteren ve yardımcı olan çeşitli kaynaklar bulunmasına rağmen, O, bu son bölümlerde daha çok kendi müşahedelerine ve değerlendirmelerine dayanmaktadır. Son yetmiş-seksen yılda İslâm dünyasında yer alan toplumsal ve siyasal çalkantıları, Batı'nın İslâm dünyası üzerindeki emellerini, fikrî, dînî ve ekonomik görüşlerin oluşturduğu karmaşık örgünün durmak-dinlenmek bilmeyen değişkenliğini ve daha binlerce problemleri dikkate alırsak, sözkonusu dönemle ilgili açıklama ve yorumlamaların herkesi tatmin etme gibi bir iddia ile ortaya çıkamayacağını hemen anlarız. Bu bakımdan, yazarın Vehhâbîliğin doğuşu ve gelişmesine dair fikirlerinden tutunuz da, Türkiye'de meydana gelen değişiklikleri değerlendirmesine kadar herşey, farklı açılardan ele alınıp değerlendirilebilecek konular arasındadır.

Elimizdeki eserin Türkçeye çevrilmesinde güdülen maksat, Türk okuyucuna İslâm dünyasının problemlerini ömrünün kırk yılını İslâmın incelenmesine ve araştırılmasına harcamış bir aydının kaleminden anlatmaya çalışmaktır. Eserin, okuyucuyu bu problemlerin şuuruna ulaştırdığı ölçüde yararlı olacağı kanaatindeyiz.

24.12.1980
Çevirenler

*FAZLUR RAHMAN VE İSLAM MODERNİZMİ**

1. Giriş

Bir asrı aşan bir geçmişe ve çeşitli dillerde kaleme alınmış zengin bir literatüre sahip olmasına rağmen, "İslam modernizmi" sözü, hâlâ çok kere yanlış anlaşılan, kuşkuyla bakılan ve yadırganan bir tabirdir. Bu, özellikle, dinî muhafazakârlığın ağır bastığı İslâm ülkeleri için daha çok geçerli olan bir tesbittir. Sözkonusu olumsuz durumun "modernlik", "asrîlik", "reform" vs. gibi kelimelerin İslâm dünyasında doğurduğu çağrışımlarla ilgili olduğundan şüphe yoktur. Konu, "dinde reform" yahut "dinde yenileşme" olunca, durum çok daha karmaşık bir görünüm kazanmaktadır. İslâm ülkelerinde çok gelişigüzel bir şekilde, bilgisiz ve sorumsuzca kullanılan bu ve benzeri tabirler, geniş dindar kitlelerde derin bir antipati uyandırmıştır. Bu yüzden, "dinî düşünce alanında modernizm" tabiri bile, dinin önemli bir kısmının inkârını ya-

* Fazlur Rahman denince akla gelen ilk şey, "İslam Modernizmi"dir. Çevrisini sunduğumuz *İslâm* kitabının da en belirgin özelliği, ele aldığı konulara modernist bir açıdan yaklaşmasıdır. Fazlur Rahman, *İslam*'ı neşrettikten sonra da "modernizm" konusu üzerinde önemle durdu. Prof.Dr.Mehmet Aydın, özellikle *İslam*'dan sonra kaleme alınmış yazıları inceleyerek "Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi" konusunu bir bütünlük içinde ele aldı ve bunu *İslamî Araştırmalar* dergisinin "Fazlur Rahman Özel Sayısı"nda yayınladı. Gerek *İslâm*'ın, gerek genelde Fazlur Rahman'ın öteki yazılarının daha rahat anlaşılmasına yardımcı olacağı düşüncesiyle bu yazıyı burada tekrar neşretmeyi uygun gördük. Neşir müsaadesini verdiklerinden dolayı *İslami Araştırmalar* dergisi yöneticilerine teşekkür ederiz.
Muammer ŞAHİN (Nâşir)

hut onun kendi özüyle ilgisini kaybedecek bir ölçüde değiştirilmesini hatıra getirmektedir. Bir de modernizmin her çeşidinin Batıyla ve İslam topluluklarının, sözümona, batılılaşmış kesimiyle olan bağlantısını dikkate alırsak, meselenin bilgi sosyolojisi açısından nasıl bir mahiyete büründüğünü görmek pek zor olmasa gerektir.

Bu yazının başlığında kullanılan "İslâm modernizmi" sözü, samimiyet ve ciddiyetle ortaya konan ve nazarî yanı daha ön planda olan bir hareketi dile getirmektedir. Açıklamalarımızı daha rahat yapabilmek için "İslâm modernizmi ne değildir?" sorusuna cevap vermeye çalışmamız, belki daha iyi olacaktır. İslâm modernizmi, herhangi bir müslüman aydının ortaya koyduğu veya koymak istediği bir düşünce veya davranışın adı değildir. Bir çok İslâm ülkesinde hemen hemen her alanda birçok yenilikler gerçekleştirilmektedir. Bunları yapanların müslüman olması, yaptıklarının İslâmî modernizm çerçevesi içinde yer alacağı anlamına gelmez.

İslâm modernizmi, dinin bir kısmını atıp geri kalanını zamanın şartlarına uydurmak da değildir. Sözgelişi, Kur'an'ın itikadî ve ahlâkî ilkelerini esas alıp öteki hükümlerini bir yana bırakan bir düşünce, "İslâmî" sıfatını alma hakkını o anda yitirir.

İslâm modernizmi, Batıdan alınan bir sistemi, yahut bazı sistemlerin (ilmî, felsefî vs.) bazı yanlarını alarak onu veya onları İslâmla, yahut İslâm'ın bazı yönleriyle birleştirmeye çalışan faaliyetin adı değildir. Başka bir deyişle, İslâm modernizminin öteki "eklektik" tutumlardan ayrıldığı önemli noktalar vardır.

Yine, İslâm modernizmini sıradan bir "ihyâ" hareketi olarak görmek, yahut onu Batı karşısında oluşan bir tepki faaliyeti olarak değerlendirmek de kesinlikle yanlış olur. Aynı ölçüde bir yanlışlık da onu Batıcılığın bir uzantısı, sözcüsü ve temsilcisi gibi ele almaktır.

Pekâlâ! "Nedir İslâm modernizmi?" Kanaatimizce, bu sorunun cevabı konusunda hiçbir müslüman aydının yardımı

Fazlur Rahman'ın sunacağı yardım kadar hazır ve doyurucu değildir. Bu değerli ilim ve fikir adamının adıyla "çağdaş İslâm modernizmi" arasında adeta bir özdeşlik vardır. Bu konu, Fazlur Rahman için, sadece akademik bir mesele değil, müslümanın hayatî meselesidir. Aşağıdaki satırlarda kısaca belirtileceği gibi, Fazlur Rahman, İslâm modernizmi konusunda ciddî yazılar kaleme almakla kalmamış, sözkonusu modernizmin uygulama alanı bulmasını sağlamak için bazı resmî görevler de üstlenmiştir. Bunları yaparken zaman zaman acı ve sıkıntılara katlanmış, hatta hayatını tehlikeye soktuğu anlar olmuştur.

Hiç kimse, bugün, müslümanın fikrî ve amelî hayatında ciddi problemlerin olduğunu inkâr edemez. Bu problemlerin çözümünde dinin bir katkısı olacak mıdır, olmayacak mıdır? Böyle bir soru karşısında bazı müslüman aydınlar susmaktadır. Fazlur Rahman'ın [1] "bilip de susanın" aydın sayılıp sayılmayacağı konusunda şüpheleri vardır. Bu susan sınıf, İslâm dünyasında geniş bir kitleyi oluşturmaktadır. Aslında onlar, problemler karşısında "kayıtsız" değiller; ama burada sayamayacağımız kadar çok ve çeşitli sebeplerden dolayı susmayı âdet haline getirmişlerdir.

Yukarıdaki soru karşısında takınılan bir başka tavır da, diyor Fazlur Rahman, resmî iki-yüzlülük diye adlandırabileceğimiz bir tavırdır ki, bu, hem İslâm'ı, hem de İslâmla ilgili olmayan kişileri, çözüm vs.'yi "idare etmeye" çalışmaktadır. Yahut aynı tutum, bazan hem modern ihtiyaçların giderilmesi için alınması gereken tedbirleri, hem de o tedbirleri reddeden geniş muhafazakâr kitleleri memnun etme isteğini bir şemsiye altında toplamaya gayret etmektedir.

Bazı aydınlara göre ise, problemlerin çözümü için şart olan yeni düşünce ve uygulamaları gelenek aracılığı ile temin etme cihetine gitmeliyiz. Bu görüş, hem olumlu hem de olumsuz yanları olan bir görüştür. İleride modernizm-gelenek ilişkisini ele aldığımız zaman ona tekrar döneceğiz.

---

1. Bu açıklamalar için bkz. Fazlur Rahman, "Islamic Modernism", *Middle East Stud.* 1, 1970, s. 329 vd.

Geride iki yaklaşım kalıyor. Bunlardan ilki, tedrici bir seçmeciliği savunan yaklaşımdır. Buna göre, modernizmi her alanda ve hemen başlatmak doğru olmaz. İkincisi ise, şimdi tarif ve tasvir etmeye çalışacağımız "İslam modernizmi"nin çözüm şeklidir.

Çok basite indirgeyecek olursak, İslâm modernizminin merkezî tezi şudur: Temel kaynakları olan Kur'ân ve Sünnet'e dayandırıldığı, bu kaynaklar ve onların ışığında oluşan topyekün tarihî miras, ilmî ve rasyonel bir süzgeçten geçirilerek anlaşıldığı ve yorumlandığı takdirde İslâm, tarihî-içtimaî gelişme sürecinin ortaya çıkardığı değişme hadisesinin doğurduğu problemleri çözmeye, o sürecin altında ezilmeye değil ona yön vermeye kâdir bir inanç sistemidir. İşte "müslüman modernist"diye adlandırılan kişi bu tezle iki yönlü bir ilişki içindedir: Onun ilmen ve mantıken geçerli olduğunu kanıtlamak ve ulaşılan çözümleri müslümanın amelî hayatının her safhasına intikal ettirmek. İlk ilişki, fikrî modernizmin, ikincisi ise, sosyal modernizmin alan ve kapsamına işaret ediyor. Sosyal modernizm alanında önemli bir mesafenin alındığı söylenemez. Pratik meselelerinin çözümünde müslümanların İslâm'dan ne ölçüde yararlanabildikleri meydandadır. Fakat fikrî modernizm alanında gözle görülür bir ilerleme olmuştur. Şimdi Fazlur Rahman'ın yazılarının ışığında bu ilerlemenin dününe ve bugününe bir göz atalım.

2. Modernizm -Öncesi İhya Hareketleri:

Aşağı yukarı üç asır önce İslâm dünyası, kendi iç bünyesinde bazı şeylerin yerli yerinde olmadığını iyiden iyiye anlamaya başladı. İşte bu duyuş, özellikle onsekizinci yüzyıldan itibaren bir takım ihya kıpırdanışlarının ortaya çıkmasına yol açtı. Aslında "ihya faaliyeti"nin tâ Gazâlî'ye kadar geri giden bir geçmişi vardı.

İhya edilmesi istenen neydi? Elbette ki "saf haliyle İslâm". Bundan şu anlaşılıyordu: Tarihin akışı içinde İslâm'a, kendi bünyesine uymayan, bazı inanış ve uygulamalar katıl-

mış ve bu durum, müslümanı inancının öz ve saf yapısından uzaklaştırmıştır. Yapılması gereken şey, bünyeyi yabancı unsurlardan arındırmak suretiyle ihyâ etmektir.

İşte İbn Teymiyye'nin faaliyetleri ile ön plana çıkan ve İslâm tarihinde kendisini duyuran hareketin asıl gayesi buydu. Bu ünlü aksiyon adamı, Fazlur Rahman'ın belirttiği gibi, [2] başta tasavvuf olmak üzere bütün fikrî müesseselere ciddî eleştiriler yöneltti. Bırakalım felsefeyi, Eş'arî kelamı dahi onun hücumundan kendisini kurtaramadı. O, Kur'ân ve Sünnet'e dayanarak İslam'ı anlamayı ve uygulamayı öngörüyordu. Bu yönüyle o, "tarihî İslâm'ın ötesine gitme" faaliyetinin öncülüğünü yapıyordu. Amelî hayatta içtimaî değerlerin yeniden hâkim kılınmasını istiyordu. Bunun için de bazı yeni müesseselere ihtiyaç olduğunu söylüyordu.

Bütün bunlar, farklı renk ve ağırlıklarda İslâm modernizminin programında da yer aldı. Bu bakımdan, bu ilk devir ihya hareketi ile İslâm müdernizmi arasında organik bağların varolduğu, inkârı mümkün olmayan tarihî bir gerçektir. Dolayısiyle, bu ikinciyi Batı tesirinin bir ürünü gibi görmek, ileride daha ayrıntılı bir şekilde gösterileceği gibi, büyük bir hatadır.

İbn Teymiyye'nin geliştirdiği ıslâh ve ihya hareketine benzer bir hareketi Hindistan'da Şeyh Ahmed Sirhindî başlattı. Birincinin tasavvufa yönelttiği eleştiri (bir müessese olarak tasavvufu reddetmemesine rağmen) ve ikincinin ise tasavvufu kendi içinde ıslâh etmeye çalışması oldukça etkili oldu. Daha sonra İslâm dünyasının iki ayrı bölgesinde gelişme gösteren modernizm bu ihya hareketlerinden çok şey öğrendi.

Fazlur Rahman'a göre, ilk devir ihya hareketlerinin önemli bazı zayıflıkları vardı. Şöyle ki, a) ihyacılık programının "saf İslâm'a dönüş" tezi oldukça naivdi. Doğrusu, İslâm dünyasında görülen her dinî hareketin ana gayesi buydu. Eğer dönüşten maksad asr-ı saadetin uygulamalarını aynen günü-

---

2. Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", *The Cambridge History of Islam*, eds. P.M.Holt, A.K.Ş. Lampton ve B.Lewis, C.U.P., 1970, s. 637.

müze taşımak ise, bunun, sosyolojik açıdan, imkânsız olduğu ortadadır. Müslüman moderniste göre bir dönem ancak "ilham kaynağı", "itici gücü temin eden bir zemin" vs. olabilirdi. Meselâ, ihyacılar, sünnet ile "kitaplarda yer alan hadis" arasında bir ayırım yapmadıkları için "sünnete dönmek" ile "hadis kitaplarında yer alan sünnete" dönmeyi katsediyorlardı. Fazlur Rahman'ın kanaati şudur: [3] Hadis literatüründe ortaya çıktığı haliyle sünnetin tamamı, Hz. Peygamberin sünneti değildir. Sünnet konusunda, siyer literatürü, umumî kanaatin aksine, hadis külliyatından daha güvenilir durumdadır. Sözkonusu külliyatın "sünnet"i, önemli ölçüde, ilk nesillerin görüş ve anlayışlarının sonucu olarak oluşmuştur. Bu durumda, "Sünnet'e dönmek", ihyacının perspektifinden bakılacak olursa, Hz. Peygamber'e değil, önemli bir yere kadar, ilk nesillere - yani tarihî bir döneme- dönmek demek olur.

Modernizm-öncesi ihyacılık, ciddî bir düşünce kısırlığı içindedir. İhyacıların çoğu, başta İbn Teymiyye olmak üzere, entellektüelizmin ve rasyonalizmin her çeşidine prensip olarak karşıydılar. Onların bu tutumu, İslâm dünyasının önemli bir kesiminde çok basit bir eğitim-öğretim programının kabul görmesine sebep oldu. Bu programda bilime pek yer yoktu. Felsefî düşünce zaten bir "fikir sapıklığı" idi. İtikadî konularda kelâmî düşünce bile hoş karşılanmamalıydı. İhyacılık, bu yolla hem kendisini bir kısırlığa mahkûm etti, hem de tesirleri halâ sürüp giden bir eğitim anlayışının başlatıcısı oldu. [4]

İlk dönem ihyacılığı, İslâm'ın itikadî (tevhid) veçhesiyle ictimaî adâlet vechesini yeniden bir araya getirmeye çalışmakla problemlerin çözümünde önemli bir adım atmıştı. Ne yazık ki bu anlayışın salt bir faaliyetçi programla hayata intikali mümkün olamazdı. Bunun imkânı için gücünü Kur'an'dan alan bir tefekküre ihtiyaç vardı. Oysa ihyacılar, maalesef, böyle bir şumullü görüşe (vizyona) sahip değillerdi.

---

3. *Aynı eser*, 637.
4. Fazlur Rahman, "Roots of Islamic Neo-Fundamentalism", *Change and the Muslim World*, eds. Philip H. Stoddard ve başkaları, Syracus U.P., 1981, s. 32 vd.

3. Klasik (İslâmî) Modernizm

İlk ihyacılık, kökleri ve dalları İslâm dünyasının içinde olan bir hareketti. Halbuki, onu takip eden "klasik modernizm" in dikkate almak zorunda olduğu yepyeni bir fenomen vardı: Hıristiyan Batı. İslâm-Batı karşılaşmasının bir fikrî bir de ictimaî (siyasî, askerî, iktisadî vs.) yönü vardı. Birinde olup bitenler diğerini doğrudan doğruya etkilemekteydi.

Fazlur Rahman, Batı'dan etkilenmenin iki yönüne işaret eder. bunlardan ilki, fikrî ve ictimaî bir varlık olarak bizzat Batı'nın kendisi; yani Batı'da fikrin, bilim ve teknolojinin gelişmesi. Batı'dan İslâm dünyasına yönelen hiçbir eleştiri olmasaydı bile, müslüman aydın Ziya Paşa'nın diliyle şu tesbiti yapmaktan kurtulamazdı:

Diyar-ı küfrü gezdim beldeler, kâşaneler gördüm,
Dolaştım mülk-ü İslam'ı bütün viraneler gördüm.

Etkilenmenin ikinci yönü ise, daha doğrudan ve daha acımasız idi. Batı sadece İslâm dünyasını topla tüfekle işgal etmiyordu. Onun inancını, zihniyetini, manevî değerlerini, imkân ve kabiliyetlerini de sorguluyor ve eleştiriyordu. burada ünlü Fransız düşünürü ve bilim adamı E.Renan'ın İslâm'a yönelttiği hücumları ve Namık Kemal'in bunlara cevap olarak hazırladığı *Renan Müdafaanâmesi*'ni hatırlamamız yeterli olacaktır. Eğer Batı'nın felsefesi, bilimi, teknolojisi, hatta İslâm'a yönelik teorik hücumları, İslâm dünyasının güçlü olduğu, Hıristiyan Batı'nın bu dünyayı, Akif'in deyimiyle, "tek dişi kalmış canavar" halet-i ruhiyesiyle yok etmeye yeltenmediği bir zamana rastlasaydı, İslâm-Batı münasebeti elbette çok farklı biçimde kurulabilirdi.

İslâm dünyasının bir silkinmeye, bir dirilişe âcilen ihtiyacı vardı. Ve İslâm olmadan her hangi bir dirilişten söz etmek de mümkün değildi. İşte bu dönüm noktasında karşımıza klasik modernizm çıkıyor. Fazlur Rahman, bir çok yazısında bu modernizmin başarılarını ve başarısızlıklarını tekrar tek-

rar dile getirir. [5]

Klasik modernizmin, bilindiği gibi, biri Ortadoğu'da, öteki de Hindistan'da olmak üzere iki büyük kolu vardır. Özellikle Mısır, Suriye ve Türkiye'de etkili olan Ortadoğu kanadının ünlü temsilcileri Cemaleddin Afganî ve Muhammed Abduh idi. Afganî, Fazlur Rahman'a göre, ne büyük bir âlim, ne de büyük bir mütefekkir idi. Buna rağmen onun içtimaî ve siyasî fikirleri, bu uyanışa zemin hazırladı. Muhammed Abduh ise, klasik usulle yetişmiş bir âlim idi. Bu yönüyle o, Hindistan kanadının büyük temsilcisi Seyyid Ahmed Han'dan oldukça farklıydı. Yaklaşımları arasında önemli ayrılıklar olmasına rağmen her ikisinin benzer sonuçlara ulaşması dikkat çekicidir. Sözgelişi, biri Mutezilenin akıl anlayışına canlılık kazandırmaya çalışırken öbürü (Ahmed Han) İslâm filozoflarının rasyonalizmini ihya etmek istiyordu. Ahmed Han mucizeyi inkâr ederek tabiat kanunlarının zorunluluğunu müslümanlara kabul ettirmeye çalışırken, öteki de mucizeyi müessese olarak kabul etmekle birlikte şu veya bu mucizenin inkârını bir iman meselesi olmaktan çıkarıyordu. Ahmed Han bilim alanının iyice genişlemesi için din alanını bir çeşit deizme gidecek kadar daraltıyor, Abduh ise din alanı ile bilim alanını birbirine müdahale etmeyecek şekilde ayırıyordu. Her ikisine göre de Batı'daki ilim ve hikmet hemen anlınmalıydı, çünkü onlar zaten bizim mirasımızdı. Bundan çekinmeye gerek yoktu, çünkü İslâm, ilim ve hikmet öğrenmeyi şart koşuyordu. İslâm'ın, aynı zamanda, Batı'dan gelen her tenkide cevap verebilecek ve kendisini savunabilecek gücü vardı. Namık Kemal *Renan Müdafaanamesi*'nde bunu bütün âleme ilân etmekteydi.

Klasik modernizmin etkileri oldukça yaygın oldu. Hindistan'da Seyyid Emir Ali'nin *İslâm'ın Ruhu* adlı eseri modernizm çizgisi ile savunmacılık çizgisini birlikte muhafaza etti.

---

5. Burada özet halinde verilen bilgiler için bkz. Fazlur Rahman *Islam*, 13. Bölüm; Fazlur Rahman, *İslam and Modernity*, Chicago ve London, 1982, 2. Bölüm; "Revival and Reform in Islam", s. 642 vd. "Roots of Islamic Neo-Fundamentalism", s. 27-8 ve "Islamic Modernism", s. 142-3.

Muhammed İkbal, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Kurulması* başlığını taşıyan eseri ile (bir dizi konferansları) fikrî modernizmin acillik ve ciddiyetini gözler önüne serdi.

Abduh'dan sonra klasik modernizm orijinal çizgisini maalesef kaybetti. Ortadoğu'da üç görüş ön plana çıktı: Selefiyecilik (Reşid Rıza ve onu takip edenler), Muhafazakârlık (Ferid Vecdi ve onun gibi düşünenler) ve laik-Batıcılık (Tâhâ Hüseyin ve onun gibi düşünenler). Biraz sonra söyleyeceğimiz gibi, çağdaş modernizm, bu düşüncelerin her biriyle hesaplaşmak zorunda kalmıştır.

Klasik modernizmin Ortadoğu kanadıyla ilgili en geniş çalışmayı Hamilton Gibb, [6] Hindistan kanadıyla ilgili çalışmayı da W.C. Smith [7] yapmıştır. Bu her iki araştırmacının Fazlur Rahman üzerinde etkili olduğunu burada hatırlatmak isteriz. Gibb, 1945 yılına kadar uzanan modernist döneme şu eleştirileri yöneltmiştir: Modernistler, ilk olarak, başarının sosyal tekâmül ile halk kitlesinin derin psikolojisi arasında kurulması gerekli bir dengeye bağlı olduğu gerçeğini anlayamamışlardır. İkinci olark, onlar bilimsel yaklaşımın en belirgin özelliği olan tarihî tenkid metodunu ihmal etmişler, bu metodu İslâmî malzemeye tatbik eden şarkiyatçılara da şüpheyle bakmışlardır. Metod yokluğu, onları kendi tarihlerinin başarılarını abartmaya götürdüğü gibi, Batı tarihini anlamaktan da mahrum bırakmıştır. Üçüncü olarak, onlar Batıyı bir bütünlük içinde görüp değerlendirememişlerdir. Meselâ, Batı rasyonalizminden pek az etkilendikleri halde, milliyetçilikle alakalı olması yönünden Batı romantizminin etkisi altında kalmışlardır. [8] Benzer eleştirileri W. C. Smith'in adı geçen eserinde de bulmaktayız. Biraz sonra üzerinde duracağımız gibi, Fazlur Rahman, bu eleştirilerde gerçek payının olduğunu kabul etmekte ve klasik modernizmde görülen metod eksikliğinin daha sonraki gelişmelerle ne kadar yakından ilgili olduğunu gözler önüne koymaktadır. Ayrıca o, söz konusu ek-

---

6. *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1946.
7. *Modern Islam in India*, London, 1946.
8. Gibb, *a.g.e.*, s. 111 vd. Krş. W.M. Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, London, 1988, s. 64-5.

sikliği gidermek için yoğun bir fikrî faaliyete koyulmuş ve İslâm modernizminin ciddi bir seviye kazanmasına yardımcı olmuştur.

4. Yeni-İhyacılık

Fazlur Rahman, 1930'lardan sonra gittikçe güçlenen ve bazı İslâm ülkelerinde aynı zamanda siyasî bir güç haline gelen hareketleri, bazan "(klasik) modernizm-sonrası ihya hareketleri", bazan "yeni-ihya hareketleri" yahut "yeni-temelcilik" (**Neo-fundamentalism**) kelimeleriyle anlatmaktadır. [9] Aslında, bu tabirlerden hiçbirinin "efradını câmi ağyarını mâni" bir tarifi yapılmamaktadır. Hatta bu terimlerin bir kısmının İslâm ülkelerinde konuşulan dillerde karşılıkları dahi yoktur. Sözgelişi, temelcilik, esascılık vs. anlamlarına (yaklaşık olarak) gelen "**fundamentalism**"i ele alalım. Bu kelime ile Hanbelîlik, İbn Teymiyye hareketi, İhvan-ı Müslimîn ve Cemaât-ı İslâmî hareketleri, hatta günümüz İslâm dünyasmda ortaya çıkan muhafazakâr nitelikteki her dinî hareket anlatılmak istenmektedir. Oysa bu hareketler arasında önemli farklılıklar vardır. İngilizcede "**fundamentalist**" kelimesiyle İncil'in zâhirine sıkı sıkıya bağlı olan, genellikle yeni düşünce ve yorumlara kapalı olan tutum ve davranışlar anlatılmaktadır. "**Fundamentalism**" Hıristiyan dünyada hiçbir zaman geniş kitlelere ulaşabilen bir hareket olamamış ve küçük bir "**İtizal**"grubu olmaktan ileri gidememiştir. Oysa aynı terimle adlandırılmak istenen İslâmî hareketlerin büyük bir kısmı içtihada açıktır; modern bilgileri-seçmeci bir tarzda da olsa-kabule hazırdır. Kanaatimce, Fazlur Rahman da dahil olmak üzere birçok yazar, bu akımların hamleci yanını yeterince görüp takdir edememiştir. Onlardan çoğunun "temele geri dönmek" istedikleri doğrudur. Fakat bu dönüş, C.Geertz'in haklı olarak işaret ettiği gibi, "daha ileriye atlayabilmek içindir." [10] Bu bakımdan, "**fundamentalist**" diye adlandırılan birçok müslüman düşünürün bazı yazarlar tarafından "reformcu" diye

---

9. Bkz. **Islam and Modernity**, s. 141-2.
10. C.Geertz, **Islam Observed**, Yale U.P., 1968, s. 69.

nitelendirilmesine şaşmamak gerekir. Sözgelişi, W.M. Watt'a göre, Seyyid Kutup bir "reformist"tir. [11] Bilhassa Mısır'da gelişen ihyacı harekete zaman zaman "yeni-selefiyecilik" dendiğini de biliyoruz. Fazlur Rahman "selefî hareket" tabirini yazılarında pek fazla kullanmaz. Bildiğim kadarıyla o, bu tabiri Reşid Rıza'nın geliştirdiği hareket için bir kaç kez kullanmıştır. [12]

Yeni-ihyacılık, ilk dönem ihyacılığına göre çok daha zengin bir programa sahiptir. Bu, onun modernizm-sonrası bir hareket olmasından kaynaklanır. Bu hareketin en önemli özelliği çeşitli fikirlere çok çeşitli cephelerde savaş açmış olmasıdır. O, sadece batıcılık karşısında değil, İslâm modernizmi ve hatta İslâmî gelenekçilik karşısında da ciddî bir mücadeleye koyulmuştur. Yeni-ihyacılığa göre, gelenekten ve batıcılıktan bağımsız kalınmadıkça hâlis bir müslüman kafanın yetişmesi mümkün değildir. [13]

Fazlur Rahman, yeni-ihyacılığın müsbet yanlarını şöyle değerlendirmektedir: a) Bu hareketler, islâm dünyasında sosyal, siyasal ve iktisadî meselelerin müslümanlar tarafından ciddiye alınmasına, halkçılık ve demokrasinin gelişmesine, neticede de hürriyet alanının genişlemesine imkân hazırlamıştır. [14] Bu faaliyetlerin bir kısmının önde gelen bazı ihyacıların hayatlarına mal olduğu unutulmamalıdır. b) Klasik modernizmin aşırı yanlarının törpülenmesine ve bazı zayıflıklarının gedirilmesine, dolaylı yolla da olsa yardımcı olmuştur. c) İslâm dünyasında hayatın inanç boyutunu bir tarafa itmeye çalışan "lâ-dînî" tutum ve davranışların hiç değilse çok fazla dal-budak salmasına mâni olmuştur. d) Modern eğitimin, hissî seviyede de olsa, İslâmî bir renk kazanmasına katkıda bulunmuştur. [15] e) Gelenekçiliğin gücünü önemli ölçüde zayıflatmış, özellikle genç nesillerin dine yaklaşmalarını sağlamakta

---

11. *Islamic Fundamentalism and Modernity*, London, 1982, s. 73. Krş. Ade Shitu Agbetola, "The Equality of Man and Women in Islam : Sayyid Qutb's Views Examined" *Islamic Studies*, 28, 1989, s. 131-139.
12. Bkz. Fazlur Rahman, "The Impact of Modernity on Islam", *Islamic Studies* V.N.2, 1964, s. 116.
13. Islam and Modernity, s. 136, Krş. "Revial and Reform in Islam", s. 641.
14. "Islamic Neo-Fundamentalism", s. 32 vd.
15. *Islam and Modernity*, s. 137.

olumlu hizmetler sunmuştur.

Bütün bu olumlu yanlarına rağmen, yeni-ihyacılık, Fazlur Rahman'a göre, İslâm dünyasının problemlerini çözen bir hareket olmamıştır; tabiatı gereği olamaz da. Yeni-ihyacılık, ilk dönem ihyacılığından farklı olarak, ayakları İslâmî gelenek içinde olan bir hareket değildir. Önde gelen yeni-ihyacılardan hiçbiri, klasik İslâmî tahsilden geçmemiştir. İçlerinde, meselâ Muhammed Abduh gibi bir tek âlim-mütefekkir yoktur. Hareketin başında bulunanların çoğu, hukuk, mühendislik, iktisad vs. alanlarında yetişmiş samimi kişilerdi. Bunlarla da hakiki bir İslâmî ihya hareketinin gelişmesi her halde düşünülemezdi. Onlar, ne İslâm'ı, ne de Batıyı anlamamız konusunda derli toplu bir yaklaşım geliştirebildiler. Sözgelişi, Batı karşısında daima tutarsız ve cılız kaldılar. Batıdan aldıkları yarım-yamalak bilgilerle Kur'an'ın hayat (insan, cemiyet, tabiat vs.) görüşünü telif etmeye kalkıştılar. Düşünceden bahsettiler, ama entellektüelizmin ve rasyonalizmin karşısında olmayı da ihmal etmediler. Gerçi onlar, amelî hayattan kopmuş entellektüelizmi bir çeşit "fikir alkolizmi" saymakta haklıydılar. Fakat böyle bir tesbitte bulunmak ayrı, çok ciddî bir fikir çabası olmadan amelî hayatın düzene girebileceğine inanmak ise daha ayrı bir şeydi. [16] Bütün bu özelliklerinden dolayı, ihvan-ı Müslimîn ve Cemaat-i İslâmî gibi temelci ve ihyacı hareketler, özde değil, sadece espride ihyacı olabildiler;çünkü daha derinlere gitmeye güçleri zaten yetmezdi.

5. Çağdaş İslam Modernizmi ve Problemleri

a) Yeni Bir Yaklaşıma Doğru

Aslında, sınırları iyice çizilerek temsilcileri açıkca belirlenebilen bir "çağdaş İslâm modernizmi"nden bahsetmek kolay görünmemektedir. Modernist düşüncenin temsilcileri benzer problemler ve çözümlerden sözetmelerine rağmen, bir

16. *Aynı eser,* s. 137; "Roots of Islamic Neo-Fundamentalism", s. 137; "Revival and Reform in Islam", s. 651.

"ekol" oluşturmuş sayılmazlar. Birçok yazara göre, çağdaş dinî modernizmin en velûd ve tutarlı sözcüsü Fazlur Rahman'dır. Bizim kanaatimiz de bu merkezdedir. Bu yazının dipnotlarında verilen kaynaklara bir göz atmak, böyle bir tesbitin isabetli olduğunu anlamak için yeterlidir.

Fazlur Rahman'a göre, Kur'an'ın içtimaî-ahlâkî nizamı, tarihin seyri içinde hiçbir zaman tam ve tatmin edici ölçüde gerçekleşmemiştir. Bunun, burada zikredilmesi mümkün olmayan, çeşitli tarihî sebepleri vardır. Bu bakımdan, belli bir döneme geri dönme hasreti içinde yanıp tutuşmakla veya "geleneğimizi koruyalım, her şey düzelir" demekle Kur'anî dünya görüşünün günümüz şartları içinde gerçekleşmesini hayal edemeyiz.

Kur'an'ı ve Kur'an'ın İslâmını tam olarak hayatın içinde görebilmek için evvela onların ne olduğunu anlamak gerekir. Bu da yeni bir yaklaşımın varlığını şart koşar. Fakat burada, diyor Fazlur Rahman, kendimizi bir kısır döngü içinde bulmaktayız. Şöyle ki, İslâm dünyası fikrî bir teceddüdü başarmak zorundadır. Bu olmadıkça yapılan hiçbir şey kalıcı olmaz. Düşünce alanında bir yeniden kuruluşun olabilmesi için de modern eğitim kurumlarına ihtiyaç vardır. Bunların olabilmesi ise fikrî yenilenmenin gereklerine göre yetişmiş insan gücüne ihtiyaç gösterir. [17] Bu fasid çemberin kırılması ne maziye dönmekte olur ne de Batı'dan bazı şeylerin almak suretiyle oluşturulacak olan mekanik bir eklektisizme sarılmakla mümkün olur. Daha önce işaret edildiği gibi, modernistin görevi, çağdaş bir teoriyi İslâm'la kaynaştırmaya çalışmak olamaz. Aslolan, modern düşüncenin varolmasını sağlayan postulatları hazırlamaktır. Ancak böyle bir hazırlıktan sonra müslümanın düşünce alışkanlığında köklü bir değişme olabilir. Fazlur Rahman, bu son nokta üzerinde ısrarla durmaktadır. Nedir bu yeni düşüncenin özellikleri? Onda otoriteye körü körüne bağlanma yoktur. O, şüpheye, tenkitçi tutuma, tashihe, açıklığa, riski göze almaya açık olup deneyi ön planda tutar. [18]

---

17. "Revival and Reform in Islam", s. 643.
18. *Aynı eser*, s. 651.

Bu düşünce, özü itibariyle, tahlilci ve tümevarımcı olup sentetik bir yapıya -yahut yasalara- ulaşmayı dener. O, bu özelliklerini sadece tabiat sahasına değil, insan ve tarih sahasına da taşımak zorundadır. Doğrusu, onu hiçbir yerde durdurmamız mümkün değildir. Başka türlü düşünmek, akıldışı bir anlayışa tekrar dönmek anlamına gelir. Sözgelişi, "tarihî tenkitçilik yöntemi"ni ele alalım. Daha önce söylenildiği gibi, Batılı yazarlar, müslüman modernistlerin bu yöntemi hiçe saydıklarını söylüyorlardı. Fazlur Rahman bu yakınmalarında onların haklı olduklarına inanır. Batılılar, tarihî tenkid metodunu evvela kendi tarihi malzemelerine tatbik ettiler. Geleneksel Hıristiyanlık bundan epeyce zarar gördü, ama zamanla toparlandı. Müsteşrikler, aynı metodu, belki çok iyi bir şekilde olmasa da, İslâmî malzemeye uyguladılar. Bu insanlardan bir kısmının taraf tutması, ilmî beceriksizliği, bizzat metodu kullanma anlayışının kötü niyete dayandığını asla göstermez. Müslümamn bu yöntemin kullanılmasından rahatsız olması, onun tarihî İslâmı normatif bir ölçü içinde görmesinden kaynaklanmaktadır. Fazlur Rahman'a göre, bu metod, sadece İslâm tarihine, yahut sünnetin oluşmasına değil, bizzat Kur'an'a dahi tatbik edilebilir; edilmelidir. Ne vak ki, böyle bir görüşü, bırakalım, muhafazakâr aydınları, modernist olduğunu söyleyen birçok kimse dahi kabule yanaşamamaktadır. Fakat müslüman aydın, er veya geç, bu noktaya gelmek ve her çeşit karşı çıkmalara rağmen bu yolda mesafe almak zorundadır. Aksi takdirde İslâm, bir takım ibadet ve törenlerin pekiştirdiği bir duygu birliğinden fazla bir şey ifade edemeyecek duruma gelebilir. [19]

Bu yeni yaklaşımın daha iyi anlaşılabilmesi için Fazlur Rahman çok çeşitli "örnek-durumlar" gösterir. Biz, burada bunlardan sadece birini hatırlatalım. Batılı yazarların Kur'an'ın çok kadınla evlenme konusundaki tutumunu çeşitli açılardan eleştirdiklerini biliyoruz. Birçok müslüman aydın, özellikle ilk modernistlerin pek çoğu, bu eleştirilerden rahatsız olmakta ve Kur'an'ı savunmaya koyulmaktadır. Onlara gö-

---

19. Fazlur Rahman, "The Impact of Modernity on Islam", s. 121, 122 ve 127.

re, çok kadınla evlenme müslümanların Kur'an'ı iyice anlayamamalarından dolayı sürüp gelmiştir. Konuyla ilgili ayetler birlikte dikkate alınırsa, Kur'an'ın monogamiyi öngördüğü görülür. Fazlur Rahman bu tavrın doğru olmadığına inanır. Ona göre, Kur'an, kadının durumunun düzelmesi için çok önemli adımlar atmıştır. Fakat Kur'an'ın poligamiye izin verdiği de apaçık ortadadır. Bu güçlüğün içinden çıkmanın yolu, Kur'an'ın öngördüğü ahlâkî ideal ile yedinci asır Arap toplumunun içinde bulunduğu tarihi-sosyal gerçeklik arasındaki bağlantıyı görmemizle olur. Bu meselede, asırların kökleştirdiği bir kurum, hukukî açıdan sökülüp atılmamış ve ahlâkî idealde (tabir caizse) kısmî bir taviz verilmiştir. Aynı şey, kölelik ve benzeri birçok mesele ile ilgili olarak da geçerlidir. [20] Birçok kimseye göre, Kutsal olanın, ilmî düşünce veya başka bir şey adına, kutsal olmayan bir tarzda ele alınması çok tehlikeli sonuçlar doğurarak İslam'ı öteki dinlerin içinde bulundukları duruma düşürebilir. Böyle bir endişenin ne ölçüde haklı olduğunu görebilmek için Fazlur Rahman'ın Kur'an'a bakışına biraz daha yakından göz atalım.

b. Kur'an ve İslam Modernizmi

İslâmî düşüncenin yeniden inşası çabasında Kur'an'ın merkezî bir yer tuttuğu, Fazlur Rahman'ın da işaret ettiği gibi, birçok kimseye garip görünebilir. Bunun sebebi, Kur'an'ı öteki kutsal kitaplarla aynı düzeyde mütalâa etmektir. Oysa böyle bir tutum doğru değildir; çünkü bugün elde bulunan hiçbir kutsal kitap, Allah'ın doğrudan "Kelamı" değildir. Yani onlar, Kur' an'ın kendisi için öne sürdüğü anlamda Tanrı kelâmı olduklarını iddia etmemektedir. Kur'an ayetlerinin İslâm'ın ilk gelişme safhasında büyük bir titizle muhafaza edilmesi, toplanması, çoğaltılmasının ve asırlar boyu tek kelimesine dahi dokunulmadan bugüne kadar getirilmesinin temelinde bu inanç yatmaktadır. Yine, öteki dinlerde kutsal kitaplar Kur'an'ın oynadığı role benzer bir rol oynamaktadır, ama **aynı** rolü değil.

---

20. *Aynı eser*, s. 121-2. Krş. "Revival and Reform in Islam" s. 652 vd.

Bu söylediklerimiz sadece müslümanların görüşü değil, tarafsız her ilim adamının da görüşüdür.

Madem ki durum bu merkezdedir, öyleyse burada akla şöyle bir soru gelebilir: Yüzyıllardır binlerce müstesna zihnin anladığı ve yorumladığı bir metni yeniden anlama ve yorumlama niçin hayatî bir mesele olmaktadır? Fazlur Rahman'a göre, hiçbir kutsal metin anlama ve yorumlama süzgecinden geçmeden hayata tatbik edilemez ve hiçbir yorum ve anlama da mutlak olamaz. Modern bilgi ve tefekkür bize açıkça göstermektedir ki, anlama ve yorumlama belli bir psiko-sosyal çerçeve içinde olup bitmektedir. Bu çerçeve ise, asla statik değildir. Kaldı ki Fazlur Rahman, tarihin seyri içinde müslümanların hayatlarının her noktada ve son tahlilde Kur'an'a dayandığı görüşünü de kabul etmemektedir. Onun ısrarla üzerinde durduğu temel görüş şudur: Müslüman âlim ve düşünürler, "Kur'an'ın köklü bir birlik oluşturduğu ve temel çizgeleri açıkça görülen bir dünya görüşü sunduğu gerçeğini" her zaman gözönünde bulunduramamışlardır. Bazı ilim ve fikir sahalarında bunun bedeli çok ağır ödenmiştir. Buna en güzel örnek, Eş'arî kelâmıdır. Allah'ın kudretini ön planda tutmak gayesiyle insanda kudret ve iradeyi görmemenin, ilâhî buyruk ve yasaklardaki gayeyi dikkate almamanın, sebep-sonuç ilişkisini inkâr etmenin ve neticede bir çeşit atomculuğu iman esası haline getirmenin, Kur'an'ın birlik ve bütünlük arzeden dünya görüşüyle bağdaşır yanı olmasa gerektir. Kur'anî birlik ve bütünlüğü görememe, mutezilî kanatta da başka problemlerin doğmasına (Allah'ın sıfatlarının inkârı, ilâhî kudretin sınırlanması vs. gibi konularda) sebep olmuştur. [21]

İslâm filozofları ve mutasavvıflarının oluşturdukları fikrî saha, Kelâm'ınkine nazaran, bir bütünlük oluşturmaktaydı. Fakat **felasife**'nin gördüğü bütünlük, diyor Fazlur Rahman, Kur'an'dan çıkarılan bir bütünlük değil, Kur'an'a giydirilen bir bütünlüktür; çünkü onların zihnî yapıları yeterince "İslâmî", yahut "Kur'anî" değildi. Sözgelişi, filozoflarımız Kur' an'da ifadesini bulan ahlâkî duygu ve tecrübenin canlılığını

---

21. *Islam and Modernity*, s. 1 vd. ve s. 152.

takdir edemediler ve sandılar ki bir ahlâk ilkesi ile bir metamatik önermesi arasında-en azından kognitif açıdan -fark yoktur. Dinî- ahlakî tecrübenin elbette kognitif bir yanı vardır, fakat yine de o, öteki bütün tecrübelerden köklü bir farklılık arzeder. Sıradan bilgi faaliyetimizde sadece bazı bilgiler (malumat) elde ederiz; oysa dinî-ahlâkî tecrübede anlam, değer, gaye, otorite ve âcillik vardır. İslâm filozoflarının uluhîyet anlayışı da "tamamiyle Yunan felsefesinin" anlayışıydı. Tanrı burada yaratan ve yön veren bir varlık değil, âlemi açıklayan bir ilke durumdaydı. [22] Onların eserlerini gözden geçirdiğimiz zaman ahlâka ne kadar az dikkat harcadıklarını hemen görürüz. Batılı bazı yazarlara göre bunun sebebi, filozofların ahlâkî buyruk ve yasakları Şeriata bırakmalarıydı. Bu görüşte doğruluk payı olmakla beraber, Fazlur Rahman'a göre, mesele o kadar basit değildir. Filozoflar ulaştıkları metafizik zirveye öyle bir aşkla bağlanmışlardı ki, aşağıya inip ahlâk konularıyla meşgul olmaya zaman bulamadılar. Oysa onlar, bizzat Şeriatın öndayanaklarını dikkate alan ciddî ve objektif bir çalışmaya koyulabilselerdi, hem daha farklı bir felsefe ortaya koyar, hem de Sünnîliğin zenginlik kazanmasını sağlarlardı. Böyle bir durum olmadığı için sünnîlik tek yanlı olarak felsefeye hücum etti ve sonunda bizzat kendi kendini fikrî kısırlığa ve manevî yoksulluğa mahkûm etti. Halbuki serbest fikrî faaliyet, Kur'anî dindarlık görüşünün bir parçasını oluşturmaktadır. Burada "serbest kelimesiyle "sınırsızlık" kasdedilmemektedir; çünkü hâlis bir düşünce ancak belli bir sınır içinde mümkün olur. Böyle bir fikir Kelâm yoluyla değil Felsefe yoluyla oluşup dal budak salabilirdi. [23]

Fazlur Rahman'ın Kur'an ve tasavvuf ilişkisi konusunda söyledikleri Kur'an-felsefe ilişkisi hakkında söylediklerine nazaran daha da serttir. Tıpkı filozoflar gibi mutasavvufların da pek çoğu Kur'anî bütünlüğü göremediler. Tasavvuf derin "duygu"dan, özel "marifet"ten bahsetti; ama objektif bilginin ikinci plana itilmesine de yardımcı oldu; müşahede ile nazarî akıl arasına uçurumlar soktu ve neticede de hâkim olduğu top-

22. "The Post-formative Developments in Islam, II, Islamic Studies, II, 1963, s.301.
23. Aynı eser, s. 303.

raklarda yüksek seviyede bir fikir yapısının oluşmasına imkân vermedi. Panteizmin nihilist tesirlerine ise burada temas etmeye hiç gerek yotur. [24]

Acaba İslâm hukuku, Fazlur Rahman'ın sözünü ettiği derûnî bütünlüğü koruyabildi mi? Aslına bakılırsa bu konuda o da pek başarılı olamadı. Fakat hukuk, daha ziyade amelî sahayı ilgilendirdiği için orada bütünlüğün yokluğu ilk bakışta dikkati çekmeyebilir. Ayrıca, kabul etmek gerekir ki, hukukçular, filozof ve kelâmcılara nazaran daha pratik ve gerçekçi idiler. Bazı yeni hususları mevcut İslâmî yapıyla kaynaştırmada muvaffak olmalarının sebeplerinden biri de onların bu özelliğiydi. [25] Fakat yine de geniş bir açıdan bakıldığında, İslâm hukuk yapısı, genelde, Kur'an ve Sünnet'le bağlantılı ise de, Kur'an'ın içtimâi-ahlâkî değerlerini tam anlamıyla açığa çıkaran fikrî ve sistematik bir zemine dayanmamaktadır. [26]

Hal-i hazır duruma gelince, Kur'an'm bölük pörçük anlaşılması ve yorumlanması faaliyetine, maalesef, devam edilmektedir. Bu durumdan nasıl kurtulacağız? Bu soruya doyurucu bir cevap bulabilmek için Fazlur Rahman önemli bir mesai harcamıştır. Yukarıda işaret edildiği gibi bu konu onun için akademik bir konu değil, koca bir İslâm dünyasının hayat-memat meselesidir. "İslâm'ın hayata getirilmesi gerekmektedir." islâmî sıfatını almaya lâyık her hareketin ana hedefi budur. Ama hangi İslâm'ı? "Babamın bana öğrettiği tarihi İslâmı mı?" diye soruyor Fazlur Rahman. Elbette hayır. Bugünkü meselelerimize cevap verecek İslâm, "Kur'an ve Sünnet'in İslâm'ıdır". Tarihin bize öğreteceği hiç bir şey yok mudur? Bu sorunun cevabını "İslâm modernizmi ve gelenek" konusunu ele aldığımızda vermeğe çalışacağız.

Fazlur Rahman, yukarıda işaret edildiği gibi, Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması konusunda kökleri ve birçok yapıcı unsurları İslâmî gelenekte olan "yeni" bir yaklaşım, yahut yöntem öne sürmektedir. O, bize kendi manevi meseleleri-

---

24. "The Post-formative Developments in Islam, I, *Islamic Studies*, I, 1962, s. 21
25. Krş. *Islam and Modernity*, s. 3.
26. *Aynı eser*, 29.

ni bu yeni yolla halletiğini söylemektedir. "Benim inancımın bütün dokusu", diyor Fazlur Rahman, "Kur'an'ın öğrettiklerine dayanmaktadır". O, dostça sohbetlerinde sık sık "ben Kur'an müslümanıyım" derdi. Peygamberin hayatını ve Kur'an'ı tetkik etmek, İslâm'ın mânâ ve gayesini anlamak hususunda bana yeni ufuklar kazandırdı ve bağlı bulunduğum geleneği yeniden gözden geçirme imkânına da bu vesile ile kavuşmuş oldum". [27] Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere, Kur'an'ı doğru dürüst anlamanın iki önemli fikrî sonucu vardır: İslâmî-fikrî yapıyı yeniden kurmak ve tarihin seyri içinde açılıp gelen dinî geleneğin İslâmîliğini belirleme konusunda bir kritere sahip olmak. Aslında bu, birbirine sıkı sıkıya bağlı iki fikrî ameliyedir.

Fazlur Rahman, başta *İslâm ve Çağdaşlık* olmak üzere birçok yazısında, "sistemli yorumlama metodu" şeklinde adlandırdığı yaklaşım hakkında önemli şeyler söylemektedir. Ona göre Kur'an'ın yeniden yorumlanmasını sağlayacak metod iki önemli basamaktan oluşmak durumundadır: (a) Çözüm bekleyen bir meseleyi, bir durumu bütün imkânları kullanarak anlamaya çalışmak. Başka bir deyişle, onun mahiyetinin ne olduğunu, hangi oluşturucu unsurlardan meydana geldiğini tesbit ve tayin etmeye gayret etmek. Burada iki nokta önem arzetmektedir: Bilgi ve fikrî dürüstlüğü de yanına alan cesaret. Bilgi elde etme hususunda sosyal bilimlerden geniş ölçüde yararlanılabilir (Bu bilim dallarının İslâm dünyasındaki perişan halini şimdilik bir yana bırakıyoruz). Belirleme işi bitince, problemi bütün yönleriyle göğüslemek zorundayız. Savunmacı bir ruh hali içine kendimizi mahkûm ederek meseleleri örtmenin, yahut parlak klişeler üretmenin hiç yararı yoktur. Hele bir tarafa İslâm'ı, öteki tarafa da modern hayatın güçlüklerini koymak ve tabir yerinde ise "resmî bir iki yüzlülük" takınmak, en büyük zararı doğurur. (b) Durumu Kur'an'ın ışığında görmeye ve değerlendirmeye çalışmak. Kur'an, benzer durum ve durumlar hakkında ne diyor, nasıl çözümler öngörüyor? Belirtilmesi gerekir ki, Kur'an'ın sunduğu çözümler, ge-

27. *The Courage of Conviction*, ed. Philippe L.Berman, Santa Barbara, 1985, s.115.

nellikle, münferit vak'alarla ilgilidir. Yani, çok kere sanıldığının aksine, Kur'an sosyal hayatla ilgili olarak genel ilkeler değil özel çözümler vazetmektedir. Onun mukabelede bulunduğu durumları ve getirdiği çözümleri görmek ve neticede Kur' an'dan genel ilkeler çıkarabilmek için sözkonusu durumların tarihî ve sosyal şartlarını bilmek ve anlamak gerekir. Bu, vazgeçilmez bir şarttır. Kaynaklar, özellikle de esbab-ı nuzûl ile ilgili literatür, siyer kitapları vs. sistemli ve her zaman tutarlı bilgiler vermiyorsa da bize yardımcı olabilecek miktar ve keyfiyettedir. İşte yukarıda sözünü ettiğimiz tarihî tenkid metodu öncelikle bu "İslâmî malzeme"ye tatbik edilmelidir. Özel olan genelleştirilirken Kur'an'ın dünya görüşünün tamamı dikkate alınmak zorundadır. Aksi takdirde tarihte çok uygulanan birebirlik çözüm şekli (bir ayeti-veya hadisi-alıp belli bir problemi çözme şekli) nihaî tahlilde sistemsiz bir yapının doğmasına sebep olur; olmuştur da. Pek tabiî daha önceki tefsirlerden geniş ölçüde yararlanılabilir; fakat bu, Kur'an'ın nâzil olduğu yılların bize sunduğu malzemeye (Kur'an'ın bizzat ele aldığı konulara) nazaran ikinci derecede önem arzeder.

Şimdi meseleyi Kur'an'a götürdükten sonra tekrar geri dönmek ve çözüm getirmek istediğimiz problemi bu zaviyeden ele almak icabeder. Eğer bir çözüm bulanabilmişse, bunun adı İslâmî çözüm olacaktır. Bulunamamışsa iki ihtimal vardır: Ya problemin tesbit ve tayininde, ya da Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında hata edilmiştir. Bu takdirde konuyu daha fazla bilgi, daha derin ve sistemli bir düşünmeyle tekrar ele almak için çaba sarfetmek gerekir. [28]

Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*'ın Giriş kısmında kendi yorumlama anlayışını iki modern yorumlama teorisinin yardımıyla açıklamaya çalışır. [29] Bunlardan ilki günümüzde en iyi E. Betti'nin temsil ettiği "objektiflik okulu"dur. Buna göre, şu anda önümüzde bulunan bir ifadeyi anlayabilmek ve yorumlayabilmek için sözkonusu ifadenin sahibine, yani onun zihin dünyasına geri gitmek gerekir. Bu yapılınca o

28. *Islam and Modernity*, s. 4 vd. F.Rahman'ın bu görüşlerinin güzel bir özeti için bkz. W.M.Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, s. 68 vd.
29. *Aynı eser*, s. 8 vd.

ifade tek başına şurada duran bir ifade olarak değil, ait olduğu zihnin topyekün yapısı içinde, yani o zihni oluşturan öteki yapıcı unsurlarla birlikte ele alınmış ve muhtemelen anlaşılmış olur.

İkinci teori ise günümüzde en açık ifadesini Georg Gadamer'in [30] yazılarında bulan "fenomenolojik doktrin"dir ki, buna göre, her çeşit anlama tecrübesi, tecrübe sahibinin daha önce şartlanmış olduğu gerçeğini dikkate almamızı gerekli kılar. Anlayan ve yorumlayan bir kişi olarak beni belirleyen şey, Gadamer'e göre, "effektif tarih"tir. Benim varlık dünyama giren her şey, inceleme konusu olan şeyin tarihî etkisi ile birlikte ele alınmadıkça bilimsel olmayan bir yola sapmak kaçınılmaz olur. Biz kendi şartlanmışlığımızın şuuruna varsak dahi onu bir yana itmeyi başaramayız. O halde bir şeyin "objektif" olarak anlaşılması diye bir şey sözkonusu değildir.

Fazlur Rahman kendi yorum anlayışı ile Gadamer'inkini karşılaştırarak şöyle der: Eğer Gadamer haklı ise, benim Kur'an'ın anlaşılması ile ilgili olarak öne sürdüğüm "çifte hareketlilik" anlayışı (şu andan Kur'an'a gitmek ve Kur'an'dan tekrar şu ana gelmek suretiyle problemi çözmek) mânâsız olur. Gadamer, insanın kendi şuur dünyasını farketmesini, kapalı hayat çemberi içinde, önemsiz bir kıvılcım gibi görüyor. Oysa böyle bir şuur, basit bir kıvılcımdan çok daha fazla önem arzeder. Hz. Muhammed'in tarihe müdahelesini bir yana bırakalım, bir Gazâlî'nin, bir Eş'arî'nin İslâm'ın "effektif tarihi"ni ne ölçüde etkilediğini biliyoruz. Maziye şuurlu şekilde müdahelede bulunma, diyor Fazlur Rahman, birbirinden ayırdedilebilen iki hususu ihtave eder: incelemeye konu olan "mazi"nin objektiflik içinde belirlenmesi -ki Gadamer bunun mümkün olduğuna inanmıyor- eğer yeterli bilgi ve veri varsa pekâlâ yapılabilir. Öteki husus ise, bizzat mukabelenin kendisidir ki, o, kaçınılmaz olarak değerlerle bağlantılı olduğu gibi, mukabelede bulunanın "effektif tarihi"ni de ihtiva eden mevcut durumuyla yakından bağlantılıdır. Bu durum elbette mukabelede bulunan mukabele tarzını belirler; fakat bunu bir

30. Bkz. H.G. Gadamer, *Truth and Method*, New York, 1975.

önbelirleme olarak görmemek gerekir.

Fazlur Rahman'ın burada üzerinde durduğu ayırım, onun yine metodla ilgili olarak öne sürdüğü bir başka ayırımla oldukça yakından ilgili görünmektedir. [31] O, vahyin bir "bilgi ile ilgili" (kognitif) yanının, bir de duygusal, estetik vs. yanının bulunduğunu söyler ve şöyle devam eder: Vahyin nihaî gayesi, şüphe yok ki, iman denen ve başka hiçbir şeye indirgenemeyen zihin halini doğurmaktır. Öyle bir hal ki kişiyi sımsıkı yakalar ve ondan hayatî taleplerde bulunur. Bu husus, Kur'an vahyinde açıkça görülmektedir. Benim Kur'an'ın anlaşılması konusunda öne sürdüğüm metod, temelde kognitif yanla ilgili olan ve vahyin mesajını anlamayı hedef alan bir metoddur. Kognitif yan sözkonusu olduğunda müslüman olmayan araştırmacıların da ortaya koyabilecekleri bir katkı vardır. Nitekim ciddi batılı âlimlerden İslâm hakkında çok şey örendiğimizi inkâr edemeyiz. Onların tarihî İslâm hakkında yaptıkları araştırmaları, elbetteki "normatif İslâm"a bir katkı sayamayız. Fakat onların normatif İslâm'la ilgili yaratıcı düşünce ve yorumları hızlandırdığı da tarihî bir gerçektir. Kognitif çaba kişiyi imana götürebilir; yahut iman kognitif anlayışa derinlik kazandırabilir. Fakat bu, ikisi arasında bir ayırımın yapılamayacağı anlamına gelmez. Kur'an vahyinin mesajını anlamanın ve ona göre yaşamanın müminlere has olduğunu söylemeye dahi gerek yoktur.

Özetlenecek olursa, Fazlur Rahman'ın "kökleri İslâm fikir tarihinde bulunan yeni metodu", nihaî noktada, kaynağını Kur'an ve Sünnet'ten alan içtimaî-ahlâkî ilkeler ile onlarla uyum içinde olan başka ilkelerin yer aldığı bir yapı ile ilgilidir. Kur'an ve Sünnet'in anlaşılması, Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemin sosyo-kültürel yapısını anlamayla doğrudan doğruya alakalı olan bir meseledir. Ayrıca, vahyin metafizik boyutu ile içtimaî-ahlâkî boyutunun birlikte mütalâa edilmesi gerekir. Sözgelişi, Kur'an'ın ulûhiyyet, ibadet ve sosyal adâlet anlayışı sıkı sıkıya birbirine bağlıdır. Bu içiçeliğin İslâm

31. *Islam and Modernity*, s. 4, Krş. F.Rahman, "The Challenge of Modern Ideas and Social Values to Muslim Societies", *International Islamic Collogium Papers*, Lahore, 1960, s. 94 vd.

tarihinde ve günümüzde yeterince dikkate alındığını söylememiz, maalesef, mümkün değildir. Kur'an vahyinin anlaşılmasını zorlaştıran en önemli sebeplerden biri, bir yandan onun metafizik boyutunun -hatta zaman zaman ibadet ve ahlâk boyutlarının- özellikle "bâtıncılar" tarafından saçmalık derecesine varacak ölçüsüzlük içinde yorumlanması, öte yandan da ruhtan uzak bir lafızcılığın geniş sünnî kitlelere hâkim olmasıdır. [32]

Fazlur Rahman'a göre, burada "yeterli bir metod"dan bahsetmek herkesin kabul edeceği tek bir tefsir ortaya koymanın çaresini araştırmak anlamına gelmez. Bu, zaten ne mümkündür, ne de arzu edilen bir şeydir. Önemli olan, Kur'an'ın birlik ve bütünlük arzeden yapısına ters düşen, onu zorlayan anlayış ve yorumları önlemektir.

6. İslâm Modernizminin Zayıf Yanları

Fazlur Rahman'ın İslâm modernizmine yönelttiği eleştiriler, duruma göre, çok farklı özellikler arzetmektedir. Modernizmin İslâm tarihine "şerefli bir sayfa eklediğini" [33] söyleyen o, yeri geldiğinde aynı akımın "akılsızlıkları"ndan da açıkça bahsetmektedir. [34] Her şeyden önce şu hususun bilinmesinde yarar vardır: Müslüman modernistin samimiyetinden, onun İslâm'ın temel kaynaklarına dayanarak İslâmî gayelere hizmet etme niyet ve çabası içinde bulunduğundan kimsenin şüphe etmeye hakkı yoktur. Fakat samimi olmak, başarılı olmanın, ne yazık ki, teminatı değildir. Başarısızlıkların bazı sebeplerini şu şekilde sıralayabiliriz:

a) Modernistlerin çoğu, "yeni yaklaşım" konusunda önemli hizmetler ifa etmekle birlikte, her zaman yeterli ölçüde cesur ve tutarlı davranamadılar. Sözgelişi, seçmeciliği eleştirdiler, fakat kendileri de seçmecilikten pek kurtulamadılar. Modern tefekkür ve bilgiden gereği kadar yararlanamadılar.

32. *Islam and Modernity*, s. 143 vd.
33. "Roots of Islamic Neo-Fundamentalism", s. 27.
34. "The Impact of Modernity on Islam", s. 125; Krş. "Islamic Modernism", s. 331.

İslâm dünyasının dinden pek hoşlanmayan "aydınları" Batı'daki din aleyhtarlığının neredeyse tamamını İslâm dünyasına taşıdılar. Freud, Feuerbach, Marx ve daha birçok tanınmış müelliflerin eserleri müsülman gençler tarafından okunurken onlara verilen ciddi cevaplardan habersiz kalındı. Yeni yetişen nesiller iki cereyan arasında kaldılar: Kurumlaşmış din ve onun karşısında takınılan menfi tavır. İslâm modernizmi, sağlam temellere dayalı bazı metafizik düşünceleri, felsefî teizmi, çağdaş teleolojik akımları, psikolojism ve sosyolojism gibi indirgemeci cerayanları konu edinen ve eleştiren yayınları kendi zemininde kullanabilseydi, yolunu açmakta daha güçlü olabilirdi.

Modernizmin geliştirdiği güçler, bir asırdan fazla bir zamandan beri İslâm dünyasında, şu veya bu derecede, var olmasına rağmen, henüz bir "İslam entellektüelizmi" oluşamadı. Bu olmadan da İslâm'ın sistematik ve müessir bir terminoloji ile ifadesi mümkün olmadı. Fazlur Rahman'a göre, bunun iki önemli sebebi vardı: İslâm dünyasının siyasî ve iktisadî mahkûmiyeti ve eğitim alanında görülen karmakarışıklık. [35]

b) İslâm modernizmi, İslâm gelenekçiliği ile ilişkilerini bir türlü düzene sokamadı. En büyük darbeyi de ondan yedi. "Normatif İslâm" (Kur'an ve Sünnet'in İslâm'ı) ile "tarihi İslâm" arasında bir ayırım yapan her ilim adamının başı, gelenekçilikten yana sıkıntıya girmiştir; çünkü gelenekçi, modernistin eleştirdiği tarihî İslâm'ın kendisini normatif mahiyette görür. Onun din anlayışında, meselâ, Eş'arî kelâmı - hatta bu mezhebin atomculuğu- bir mütefekkirin görüşü değil, bir iman esasıdır. Gelenekçi, tarihe yansıyandan başka bir İslâm bilmez. O, o tarih içinde yaşar ve o tarih için konuşur. Bu tutum gelenekçiyi adeta kör etmiştir. Akıl dışı bir görünüm sergileyen "otoriteye bağlanma" alışkanlığının da temelinde yanlış bir gelenek anlayışı yatar. Kelâm'da, fıkıhta, (hele) tasavvufta körü körüne otoriteye teslimiyet, naivliğin, irrasyonalizmin ve Kur'an'ın ruhuna uymayan birçok olumsuz tutumun doğup gelişmesine sebep olmuştur. Teslimiyet, yeni otori-

35. "The Impact of Modernity on Islam", s. 118-9.

teleri,bu ikinciler de yeni teslimiyetçi anlayışları doğurup beslemiştir. Yani, tam bir fâsid daire oluşmuştur.

Genel olarak zannedildiğinin aksine, Fazlur Rahman geleneklerin karşısında yer alan bir düşünür değildir. O, büyük ölçüde İslâm geleneğinin yetiştirdiği bir insandır. Yaratıcı düşünce, Fazlur Rahman'a göre, boşlukta varolmaz. Hele İslâm geleneği, uzun süren durgunluğuna rağmen, çok zengin olup İslâmî kişiliğe derinlik ve zenginlik kazandıracak yapıdadır. [36] Fakat bu zenginlikten yararlanılabilmesi için sözkonusu yapının tarihî tenkid metodundan geçmesi gerekir. Bu geleneğin öncelikle ilmî metodundan geçmesi gerekir. Bu geleneğin öncelikle ilmî usullerle araştırılması ve varılan sonuçların eğitim kurumlarına süratle aktarılması icabeder. Meselâ, Peygamber'in "model insan" olarak alınması, İslâmî kişiliğin vazgeçilmez şartıdır. Fakat gelenek öyle bir peygamber kişiliği çizmiştir ki, bu kişilik tarihî olmaktan çok efsanevîdir. Bir efsanenin ise "**usvetun hasenetun**" (33, Ahzab, 21) olmasını bekleyemeyiz. [37]

Fazlur Rahman'a göre, İslâm dünyası, gelenek konusunda çok katı davrandığı için onu eleştirmeye yönelen her tutuma şüpheyle bakmıştır. Hem kendi içinden çıkıp hem de bu geleneği eleştirmeye kalkışan olunca, onu "hâin", "batıcı", "batının sözcüsü", "yerli şarkiyatçı" vs. saymış ve İslâm modernistini de İslâm'ı batının terminolojisi içinde anlatan kötü niyetli biri olarak görüp değerlendirmiştir. [38] Böyle bir suçlama ve onu destekleyen geniş ve güçlü muhafazakâr psikoloji, dini sosyal hayatta bir tarafa iten batıcının değil, müslüman modernistin çok yerde elini kolunu bağlamıştır.

c) Müslüman modernist, öngördüğü çözüm şeklinin "lâdinî çözümler"den esasta farklı olduğunu duyuramadığı için çok kere yalnız kalmış ve değişmelere yön veren bir fonksiyon icra edememiştir. Fazlur Rahman'a göre, bir yandan ulemanın

---

36. "Roots of Islamic Neo-Fundamentalism" s. 33.
37. Bkz. "The Impact of Modernity on Islam" s. 122.
38. Fazlur Rahman, "Some Islamic Issues in the Ayub Khan's Era", *Essays on Islamic Civilization*, ed. D.P. Little, Leiden, 1976, s. 305.

yumuşama ve aydınlanma bilmez katı muhafazakârlığı, öte yandan müslüman modernistin "akılsızlıkları" İslâm'ı hesaba katmayan çözüm şekillerinin dal-budak salmasına sebep olmuştur. Geleneksel ulema Şeriatın değişmezliği üzerinde ısrar etmektedir. Onların bu tutumunu bazı batılı yazarların dolaylı bir yolla da olsa desteklemesi dikkat çekici görünmektedir. Bu sonunculara göre, klasik İslâm hukukunun dışında yer alan her çözüm şekli, adı ne olursa olsun, İslâmî değildir. [39] Bu, tamamen hatalı bir düşüncedir. İslâm modernistinin yapmak zorunda oluduğu ilk şey, diyor Fazlur Rahman, İslâm hukukuna, şeriata, değişiklik getirmektir. Çünkü İslâmî çözüm, sadece Kur'an ve Sünnet'ten çıkarılabilecek ilkelere dayanan çözümden ibaret olamaz. Bu ilkelere ters düşmeyen, onların belirlediği dünya görüşünü bozmayan çözüm şekilleri "gayr-ı İslâmî" görülerek bir tarafa itilemez. Aslında şeriat dediğimiz müessese, belli bir yere kadar, haricî kurum ve kuruluşların yardımıyla oluşmuştur. Daha önce işaret edildiği gibi, İslâm hukukçularının pratik ve gerçekçi oluşları, büyük bir sistemin-yüzlerce alt-sistemleriyle-değişe değişe oluşmasına imkân hazırlamıştır. "Değişme ilkesi"ni kabul ettiğimiz takdirde, ona gelişi güzel bir sınır çizemeyiz. Onun sınırı, Fazlur Rahman'a göre, manevî ve ahlâkî hayatımızın temelini oluşturan Kur'anî ilkeler ve içtimaî hedeflerdir. Başka bir deyişle, değişme ilkesinin gereği, Kur'an'ın özel hukukî hükümlerine uzanacak ölçüde serbest tutulmak zorundadır. [40] Bu çizgi üzerinde düşünmek ve hareket etmek, daha önce işaret edildiği gibi, Kur'an'ın ebedîliğini inkâr etmek anlamına gelmez, çünkü özel bir sosyal hâdise ile ilgili özel bir çözümün şekli (mânâsı, ruhu değil) ezeli-ebedî olamaz. [41]

İslâmî-olmayan çözüm şekillerinin İslâm dünyasının her tarafında yaygın olduğunu kabul etmek durumundayız. Bazı ülkeler bunu açıkça itiraf etmekte, bu konuda sessiz kalmayı siyasetlerine uygun bulmakta, bazıları da aynı şeyleri "İslâmî" etiketi altında yapmaktadır. [42] İslâm modernizmi ha-

39. "Islamic Modernism", s. 332.
40. *Aynı eser*, s. 331.
41. *Aynı eser*, s. 332.
42. "The Impact of Modernity on Islam", s. 119-120.

kiki bir alternatif oluncaya kadar bu durum devam edip gidecektir. İslâm orta sınıfında bugüne kadar ortaya çıkan değişmeler, bunun böyle olduğuna işaret etmektedir. Geleneksel ulema, bir yandan modern bilim ve teknolojinin her türlü imkânına açık olacak, hem de orta sınıfa geleneksel İslâm'ı hayat tarzı olarak sunacak. Bunun sonunun iyi gelmeyeceğini görmek o kadar zor olmasa gerektir. Doğrusu, İslâmî çözüm arayanlarla, hayatı din olmadan düzenlemeye çalışanlar arasındaki karşılaşmada, ulemanın klasik tavrı hemen hemen daima ikincilerin işine yaramıştır. [43]

İslâm modernizmi, İslâm dünyasındaki din-siyaset ilişkisi yüzünden de bazı sıkıntıları göğüslemek zorunda kalmıştır; çünkü bu ilişki daima sağlıksız bir görünüm arzetmiştir. Din, çok kere, İslâm'la hiç ilgisi olmayan siyasî maksatlar için kullanılmak istenmiştir. Fazlur Rahman'a göre, "İslâm' da din-siyaset ayırımı yoktur" sloganını dillerinden düşürmeyenler (dinî partiler), İslâmî değerlerin siyaset yoluyla gerçekleştirilmesini değil, geleneksel İslâm'ın kendi siyasî geleceklerini garanti etmesini arzu etmektedirler. Bu da din konusunda duyulan kötümserliğe güç katmaktadır. [44] Bu kötümserlik, beşerî hayatı dinî boyutundan mahrum etmek isteyen, değerlerin müteal kaynağını, kutsallığını ve evrenselliğini inkâr eden görüşlerle -onlara ne ad verilirse verilsin- birleşince insanı, başta yabancılaşma olmak üzere, çeşitli psiko-sosyolojik marazî hallere sürükleyebilir. Kur'an'ın ön gördüğü ahlâkî-ictimaî toplumun varolması açısından bakıldığında, dînî hayatın dışına itmeğe çalışan bir görüşün Ortaçağın dejenere olmuş sufiliği ile Hıristiyan teolojisinden pek farkı yoktur. Fakat bugün birincisi çok daha tehlikeli bir mahiyet arzetmektedir. [45] Bu, onun "modernlik", "çağdaşlık", hatta zaman zaman "bilimsellik" adına yol almaya çalışmasından ileri gelmektedir.

İslâm dünyasında birçok aydın pratik bazı çarelere baş-

---

43. *Islam and Modernity*, s. 15 ve 140.
44. *Aynı eser*, s. 15.
45. Burada *Islam and Modernity*'nin 4. Bölümünde (s. 130 vd.) yer alan görüşlere dayanmaktadır.

vurarak bu gidişi durdurmaya, en azından yavaşlatmaya, çalışmaktadır. Fazlur Rahman, bu yolla başarılı olunacağına ve sonunda Kur'an'ın içtimaî-ahlâkî toplum düzeninin kökleşeceğine inanmıyor. bunun olabilmesi için evvela kökleri eğitimde olan bir sosyo-kültürel programın uygulanmasının şart olduğunu söylüyor. Bu, bizi, son yıllarda hakkında çok konuşulan,buna rağmen bir türlü aydınlık kazanamayan bir konuya "bilginin İslâmlaştırılması" meselesine getirmektedir. [46] Ne demek "bilginin İslâmlaştırılması"? Akla gelen ilk şey şudur: Batıda gelişen modern laik eğitimi benimsemek ve onu İslâmlaştırmak; yani bir takım temel İslâmî kavramları yapıya yerleştirmek. Fazlur Rahman'a göre, bu yaklaşımın iki ana hedefi vardır: Öğrencilerin karakterlerinin İslâmî değerlere göre şekil kazanmasını sağlamak; ikincisi, eğitim-öğretim alanlarını gözden geçirerek muhteva ve istikamet yönünden gerekli değişmelerin İslâmî açıdan gerçekleşmesi imkânını hazırlamak. Aslında, bu iki gaye birbirine bağlıdır. Karakterin oluşması daha ziyade eğitimin ilk basamaklarında olmaktadır. Fakat eğitimin son basamaklarında İslâmî oriyantasyondan hiçbir iz yoksa, daha önce elde edilenlerin yitirilmesi, çok sık görüldüğü üzere, kaçınılmaz olur. [47] "Yüksek öğrenim alanlarının İslâmî değerlerle renklendirilmesi" açıklık kazanmayı gerektiren bir ifadedir. Bugün bilim dallarının (çok geniş olarak) tabiat bilimleri ve sosyal bilimler şeklinde iki ana gruba ayrıldığı gerçeğinden yola çıkacak olursak, şu söylenebilir: Fizik bilimlerinin muhtevasına müdahale edilemez; fakat onların genel oriyantasyonu değer çerçevesinde mütalâa edilebilir. Bilim adamı, çalışmalarının insanlığa ne getireceğini sorumluluk içinde düşünmesi gerekir. Daha da önemlisi, bilimsel bilginin şu sorulara cevap vermemizi kolaylaştırmak üzere bir birlik oluşturması ve âlem hakkında genel bir görüş oluşturma istikametinde yol alması gerekir: Alemin bir anlamı var mıdır? O, daha yüksek bir iradeye ve gayeye işaret etmekte midir? Yoksa, "âlem, maddenin sonsuzca ve anlamsızca koşuşup durmasından mı ibarettir"? Bunlar,

---

46. *Aynı eser*, s. 131.
47. *Aynı eser*, s. 132.

nazarî mahiyette olmakla birlikte pratik hususları da tazammum eden sorulardır.

Beşerî ilimlerin değerlerle yakın ilişkisi gözler önündedir. Bu, onların subjektif olduğu anlamına gelmez. "Objektif" mahiyette olan değerlere göre istikamet kazanmanın, kendi başına, subjektif olmakla bir ilgisi yoktur. [48]

Fazlur Rahman'a göre, çeşitli bilgi dallarının İslâmlaştırılması gayesi, Kur'an'a dayalı bir metafizik oluşturulmadıkça gerçekleşme imkânı bulamaz. İslâm dünyasında "İslâm ve Eğitim", "İslam ve Ekonomi", "İslam ve Psikoloji" gibi başlıkları taşıyan kitapların sayısının az olmadığını biliyoruz. Bunlar bir takım makul görüşlere yer vermekle birlikte, esas itibariyle savunmacı bir ruh halini yansıtan eserlerdir. Bu eserler, sayıca ne kadar çok olursa olsunlar, İslâmî ihya hareketlerine ancak çok dolaylı yolla katkıda bulunabilirler.

Sonuç: Yukarıdaki satırlar, Fazlur Rahman'ın yarım asırdır üzerinde durduğu ve sistemli bir görünüm kazandırmaya çalıştığı İslâm dünyasının her alan ve seviyedeki aydınları, Fazlur Rahman gibi düşünürlerin ciddiyet ve samimiyetle devam ettirdikleri düşünce çizgisiyle, bir yandan klişe imal ederek savunmacı psikolojiyi rahatlatan sathî görüşleri, öte yandan da "dinde reform" ve benzeri ifadelerin arkasına saklanarak düşünce maskaralıkları sergileyen anlayışları birbirinden kesin bir şekilde ayırmak zorundadır. İslâm modernizmi, oluşma süreci içinde olan bir harekettir. Değerlendirmelerimizi, eleştirilerimizi bu gerçeği göz önüne tutarak yapmak durumundayız.

Biz, bu denemede Fazlur Rahman'ın görüşlerini özet halinde sunmaya çalıştık. Bu safhada bizim için önemli olan, bu değerli âlim ve mütefekkirin zengin düşünce dünyasına giden yolun açılmasına yardımcı olmaktır.

---

48. Aynı eser, s. 133.

Türkçe Baskıya Önsöz

Bu kitap ilkin on yıl kadar önce İngilizce olarak yayınlandı. Onun özellikle Batıda, ilgili yüksek öğrenim kurumlarında, iyi bir rağbet gördüğü anlaşılmaktadır. Bir Müslüman alim tarafından kendi türünde sunulan son ifadesi olarak eserin bu kurumlardaki itibarı kalıcı olmuştur.

Ancak, asıl (İngilizce) baskının Önsöz'ünde de ifade edildiği gibi, bu kitap aynı zamanda Müslüman okuyucular için yazılmıştır. Bunun sebebi, İslâmın geçen on dört yüzyıl sırasında taşıyıcısı durumunda bulunan insanlar olarak gösterdikleri icraati gelecekteki gelişmeler açısından daha iyi değerlendirebilmeleridir. Kuşkusuz tesir derecesini tahmin etmek güçse de, bu kitap İslâm dünyasında birçok kimse tarafından okunmuş ve 1968 yılında temelde siyasî açıdan güdümlü bir tartışmanın konusu olduğu ve bundan zarar gördüğü Pakistan dışında, takdir edilmiştir. Bununla birlikte bu kitap sadece Türkiye'de "İslâm dünyasında konuşulan dillerden birine çevrilmiş" bulunmaktadır. Bu sebeple bu sözleri Türkçe Baskının Önsöz'ü olarak yazmaktan büyük hoşnutluk duymaktayım.

Burada eserin İngilizce olarak yayınlanmasından bu yana ortaya çıkan bazı gelişmelere kısaca göz atmak yerinde olur. Müslüman ülkelerden birçoğu birbirleriyle yakınlaşmak için gayret göstermektedirler: Biri 1969'da Fas'ta öteki 1974'te Pakistan'da olmak üzere iki "İslâm Zirvesi" toplanmış ve Cidde'de büyük ölçüde Suudi Arabistan'dan malî destek gören bir İslâm Sekreteryası kurulmuştur. Belli Aralıklarla Müslüman dışişleri bakanları arasında toplantılar düzenlenmekte-

dir; bir İslam Bankası kurulmuş ve bir Müslüman Haber Ajansı kurma girişimleri söz konusudur. Yarı resmi seviyede Suudi Arabistan'ın himaye ettiği yaklaşık 159 İslami örgütü içine alan Dünya İslam Birliği **(Râbıtat el-Alem el-İslâmî)** Batıda cami inşa etmekten, İslamın Kara Afrika'da yayılmasını mali yönden desteklemeğe kadar çeşitli İslami konularda yardımcı olmaktadır. Batıda, özellikle Müslümanların sayısının bugün Rusya dahil 25 milyon olduğunun söylendiği ve böylece İslamın ikinci din olarak Yahudiliğin yerine geçtiği Avrupa'da, Müslümanlara ait yeni teşkilatlar ortaya çıkmış ve bazı İslami bayramlar Londra'da kutlanır olmuştur. Petrol üreten Ortadoğu ülkelerinin kazandığı yeni ekonomik güç, hiç şüphesiz, bu yeni tabloda son derece önemli bir etken ve Arapların, (özellikle Ekim 1973'te İsrail'e karşı savaşta Mısır'ın) gösterdiği icraat ise önemli bir belirtidir.

Fakat bu son derecede açık kaynaşma, ya fazla gayret sarfetmeden kazanılan bir siyasi ekonomik gücün, ya da azçok yüzeysel bir propagandanın tezahürüdür. On yıl önce bu eserin son paragrafında "muhtemel bir İslam Rönesansından" sözederken, herşeyden önce İslam'ın ahlâkî ve fikrî bir "yeniden canlanmasından" sözediyordum. Acaba böyle bir şey olmakta mıdır? Çünkü böylesine sağlam bir temel olmaksızın, korkarım, mevcut faaliyet ne kadar çok etkileyici olursa olsun, uzun vadede etkisiz ve anlamsız kalmaya mahkûmdur. **"Bu durumda Kur'an'ın ve Hz. Peygamberin mücadelesinin hedefleri ve bu hedeflerin kendi sosyal geçmişi ve kendi bağlamında gerçekleştirmeyi gaye edindiği değerleri yeterince gözden geçirmeden; mahiyet ve gereklerini dikkatle inceledikten sonra bu hedef ve değerlerin mevcut duruma sistemli bir uygulamasını yapmadan, bu ahlaki ve fikri yeniden canlanma gerçekleşemez."**

Bu, şüphesiz, dikkatle işlenmiş ve azimle yerine getirilmiş bir eğitim metodolojisinin, özellikle Kur'an ve Hz. Peygamber'in mücadelesini inceleme usulünün ortaya konmasını gerektirir. Böyle bir şey başarılınca ve başarıldığı ölçüde, mevcut durum hakkındaki görüşümüzü ve özellikle Batı kültürünü

değerlendirmemizi de etkileyecektir. Bugün bu türlü bir gayret, tatmin edici denebilecek bir anlamda, İslam dünyasının hiçbir yerinde görülmemektedir.

Gerçekten de bu açıdan yakın geçmişe ait en büyük trajedi; kaçınılmaz olarak eski eğitim sisteminin gerileyip bozulması, mevcut durum hakkında hemen hemen hiçbir doğru bilgiye sahip olmayan, İslam hakkında ise, bunun da gerisinde bir bilgiye sahip olan bir Müslüman tipinin doğması olmuştur. Bu Müslüman tipi, artık rahatsız edecek kadar eskimiş bazı kalıplaşmış ibareleri, bırakın İslamın temellerinin sistemli ve yaratıcı bir şekilde kavranmasını, yararlı bir derin görüşlülükle İslamı incelemenin yerine koyan sahte bir düşünür tipidir.

"Müslüman ülkelerinin çoğunda, iyi düzenlenmiş bir İslam eğitim örgütü bile mevcut değildir. Sadece Türkiye, 1949'dan beri insana gerçekten umut veren bir İslam eğitim çerçevesi veya örgütü meydana getirmeyi başarmıştır. Ayrıca Türklerin, Batı kültürü hakkında oldukça yakın, sistemli ve uzun tecrübesi bulunması ve bugün bir bakıma İslamı "yeniden keşfetmekte" olması dolayısıyla bu ülkede İslam Rönesansının zengin ve anlamlı olacağını ümit etmek açısından önemli sebep bulunmaktadır. Çünkü geleceği ilgilendiren köklü meselelerle saklambaç oyunu oynamayıp, bu meseleleri hakkıyla karşılamak için lüzumlu cesarete sahip olmak, Türklerin ulusal karakterinde yerleşmiş bir unsurdur. Muhammed İkbâl'in de ümit ettiği gibi, Türkiye'nin bir kez daha yeni ve semereli bir İslam Rönesansının öncüsü olduğunu ispatlaması pekâlâ mümkündür."

Chicago, 14 Haziran 1977 — Fazlur Rahman

Önsöz

Bu kitap okuyucuya, İslamın yaklaşık olarak ondört yüzyıllık varlığı boyunca genel bir gelişimini vermeğe çalışmaktadır. Dolayısıyla o, herşeyden önce "bilgi verme" gayesini gütmektedir. Fakat eser, İslamın gelişimi ile ilgili görünüşte birbirinden ayrı olaylar, ya da yönler hakkındaki açıklamaları gelişigüzel bir biçimde ardarda sıralamaktan ziyade, imkan nispetinde tutarlı ve anlamlı bir anlatım sunmak niyetinde olduğu içindir ki, mecburi olarak "yorumlayıcı" bir hususiyet kazandı ve sadece bilgi verici olarak kalmadı. Nitekim yorumlayıcı karakterinden dolayı, okuyucunun bir ölçüde, İslam hakkında İngilizce yazılmış genel mahiyetteki kitapların bir kısmından daha önce haberdar olmasını da öngörmektedir.

Hatırda tutulması gereken ikinci bir nokta da, kitabın temelde açıklayıcı ve dolayısıyla mecburen objektif (nesnel) olmağa çalışmakla birlikte, bazı kısımlarda sadece tarihi anlamda değil, İslami anlamda da yorumlayıcı olmasıdır. Bu, özellikle Hz.Muhammed ve Kur'an hakkındaki ilk iki bölüm ve son bölüm için doğrudur. Görüşümüzce bir dini ve özellikle kendi inancını sadece 'açıklamak' ve bu arada da bu inancı meydana getiren iç dünyanın şiddetinden okuyucuya bir şeyler nakledememek imkansızdır. Bundan dolayı bu kitap, hem Batılı hem de Müslüman okuyucular için yazılmıştır. "Müslümanların kendi dini tarihine, özellikle İslamın onların elle-

rinde ne şekle girdiğine daha objektif bir açıdan bakmayı; müslüman olmayanların ise, İslamın bir Müslümana içeriden ne gibi etkilerde bulunduğu hakkında bir şeyler anlamayı öğrenmesi gereklidir."

Bana değerli telkin ve tenkitleriyle yardımcı olan Karaçi ve McGill'deki pekçok meslektaş ve arkadaşlarıma teşekkürü borç bilirim. Özellikle Karaçi İslam Araştırmaları Enstitüsü'nden A.S.Bazmee'ye, provaları okuyarak bazı düzeltmeler önerdiği için, müteşekkirim.

Karaçi- 2 Aralık 1965 Fazlur Rahman

Giriş

Prof.H.A.R.Gibb, *Muhammedanism* adlı değerli eserinin enson 1961 baskısında, "Müslümanların bütün dünya nüfusunun takriben 1/7'sini, yani 300 milyonunu (şimdi takriben 400 milyon olsa gerektir) teşkil ettiğini" ileri sürmektedir. Buna karşılık Dünya Müslümanlar Kongresi'nin 1962'de Bağdat'taki beşinci toplantısında açıklanan rakamlar kesinlikle 600 milyonun üzerinde 650 milyon civarında olduğu merkezindedir. Açıkça itiraf etmek gerekir ki, bütün bu rakamlar, tüm Müslüman nüfusu içine alan istatistiklerin yokluğu, özellikle Çin'deki Müslüman sayısının bir esrar gömleğine bürünmüş olması ve İslam dünyasının diğer birkaç dış bölgeleri hakkındaki bilgimizin de eksikliği dolayısıyla tahminlerden ibarettir. Bu Giriş'in sonunda geniş hatlarıyla Müslüman nüfusunun dağılışını gösteren rakamlar vereceğiz. Bu rakamlar öyle gösteriyor ki, dünyadaki müslüman nüfusu, herhalde, 500 milyondan daha az değildir.

Bununla birlikte dünyamızda yaşayan Müslümanların gerçek sayısı sorunu, yaklaşık olarak ondört yüzyıllık bir zaman aralığı sırasında dünya İslam cemaatinin gelişimi gözönüne alınırsa, belki de ikinci dereceden bir önemi haizdir. Daha da önemlisi, İslam toplumunun iç bünyesinin hususiyetini aydınlatan bu gelişimin mahiyetidir. İşte bu soruya burada müteakip bölümlerde İslamın dini tarihinin ayrıntılı bir açıklamasına girişmeden önce, cevap vermeğe çalışacağız. Daha Hz. Peygamberin ölümünden önce İslam başlıca husu-

siyetini geliştirmiş, yani bir devlet örgütünün desteklediği türlü kurumlar aracılığı ile akidenin ahlaki ve ruhi niteliğini ifade eden bir Mü'minler Ümmeti tesis etmişti. Ancak İslam ümmeti, bu arada tamamıyle kendi bütünlüğü içinde devlet örgütünden ve hatta kurumlardan daha temelli bir şey olarak kaldı. İslam toplumunun (ümmetinin) temeli, kendi durumunu bilinçli olarak İlahi İrade'nin veya "Allah'ın insana ilettiği Emr'in", başka bir deyişle Şeri'atin (bkz.IV.Bölüm) ilk hamili (taşıyıcısı) kabul etmesidir; bu emanet, devlet ve ortak kurumlar aracılığı ile yerine getirilmek istenir. Şeri'at İslam toplumunun anayasası olmuştur.

Bu temel anayasadır ki, Arabistan dışındaki İslam Fetihlerine kendi özel hususiyetini vermiştir. Bu özel hususiyetiyle İslam fetihleri hem Arapların İslamdan önce denemiş oldukları haksız kabile genişlemelerinden, hem de yüzyıllar sonra Orta Asya Moğollarının yıkıcı fetihlerinden ayrılmaktadır. Daha önce de işaret ettiğimiz üzere, İslamın dış ülkelere doğru genişlemesinde ortaya çıkan bu güçlü ve boyun eğmez niteliği, aslında, bu genişlemeyi belirli bir ahlaki düzeyde tutan daha üstün bir ahlaki düzene sıkı bir inançla birlikte, Hz. Peygamberin kendisi tarafından miras bırakılmıştı. Bu, bir yüzyıl içinde batıda Endülüs (İspanya)'ten başlayarak, Orta Asya içlerinden doğuda İndüs nehrine kadar olan geniş bir toprak parçasının Müslümanların yönetimine geçmesini sağlayan ve daha sonra bu hakimiyetin iyice pekiştirilmesiyle son bulan hayret verici süratteki fetihler dizisi sırasında, İslamın Arabistan dışında yayılmasına da yardımcı oldu.

Arkası kesilmeyen karşılıklı savaşlarla tükenmiş, ruhi ve ahlaki durgunluk dolayısıyla içerinden kemirilmiş olan muazzam Bisans ve İran İmparatorluklarının iç zayıflığının, Müslümanların bu hayret verici ilerleyişini hızlandırdığı hakkında hemen hemen hiç şüphe yoktur. Bununla birlikte bu başdöndürücü genişleme olayı sadece bu etkenle açıklanamaz. Dolayısıyla İslami hareketin taze ve canlı niteliğine de gereken önem verilmelidir. Bu genişlemenin gerçek karakteri etrafında tartışmaya karşı büyük bir isteksizlik belirmiş ve so-

runlar İslamın eleştiricileri tarafından, ve kabul edilmelidir ki, modern Müslümanların takındıkları savunmacı tutum yüzünden bulanık bir duruma sokulmuştur. İslamın 'kılıçla' yayıldığı üzerinde ısrar etmek, gerçekleri gülünç bir duruma sokmak olduğu gibi, Hristiyanlığın da zaman zaman devlet gücünü kullanmış olmasına rağmen, İslamın Budizm ve Hristiyanlık gibi yayıldığını söylemek te gerçekleri tahrif etmek olur. Gerçek izah tarzı, dini ve siyasi bir bütün olarak İslamın kendi bünyesinde yatmaktadır. Gerçekten de Müslümanlar inançlarını kılıç sayesinde yaymamış olmalarına rağmen, İslamın siyasi iktidarı elinde bulundurma hususunda ısrar ettiği doğrudur. Çünkü İslam, kendisini, üzerinde yaşadığımız dünyada siyasi bir düzen sayesinde uygulanması gereken "Tanrı'nın iradesinin" toplandığı bir kaynak saymıştır. Bu açıdan İslam, ortaya koyduğu inancı halka kabul ettirmeye zorlamasa da, yine de siyasi düzeni elinde bulundurmakta ısrar eden rejimlerin bünyesine benzemektedir. Bu gerçeği inkar etmek tarihi tahrif etmek olacağı gibi, İslama da hakkını vermemek olacaktır. Bizce İslamın kendi bünyesinde bulunan eşitlik ve geniş insancıl davranış hususiyetleriyle birleştirildiği takdirde bu gerçeğin, fethedilmiş ülkeler halkları arasında İslamlaştırma sürecini hızlandırdığı hususunda şüphe yok gibidir.

Arabistan dışında Arap İmparatorluğunun genişlemesiyle Müslümanlar, Bizans ve İran menşeli kurumları ve diğer mahalli unsurları İslami çerçeve içerisinde erittikleri bir idare ve hukuk sistemi geliştirmeye girişmişlerdir. Bu kitabın ileriki bölümlerinde gelişiminin ayrıntılı bir incelemesi verilecek olan bu sistemdir ki, İslam medeniyetine kendi ayırdedici özelliğini vermiş; İslamın temel ahlak görüşünü de ortaya koyarak, İslam devletinin gerçek anayasasını temin etmiş ve sınırlarını çizmiştir. Bir yüzyıllık İslam fetihleri sırasında müslümanlar böylece kendilerine has fikri hayatlarını geliştirerek tamamıyla Araplara ve İslama ait hadis, hukuk ve tarih ilimlerini tesis etmişlerdir. Suriye'deki Hellenistik geleneğin karşı etkisinin ve Arapça Kur'an tarafından temin edilen temel düşünceler yapısının bir sonucu olan bu

muazzam süratteki fikri gelişme, insanlığın fikir tarihinin harikalarından biri olarak durmaktadır.

İslam İmparatorluğunun başkentinin m. 660 yılında Medine'den Şam'a geçmesi ve Şam'daki Emevi halifelerinin saraylarında Yuhanna ed-Dımaşkî gibi ünlü bir takım Hellenleşmiş Hıristiyan Arapları kullanmaları bu gelişmeyi kolaylaştırmıştır. Bununla birlikte bu değişiklikle aynı zamanda dinle devlet arasındaki ilişkide de bir değişme vuku bulmuştur. Emevi devletinin dünyevi bir devlet haline geldiğini ve dinle devlet arasında tam bir bölünme olduğunu söylemek doğru olmamakla birlikte, devlet hayatının artık dini gelişmelerle bugüne kadar sahip olduğu türden bir münasebete sahip olmadığı da bir gerçektir. Önceleri Halife dini ve ahlaki bir üstünlüğe sahipken ve Halifenin siyasi kararları dini bir hedefe tabi iken Emeviler, temelde İslami bir çerçeve içerisinde kalan bir devlete sahip olmalarına rağmen, çoğunlukla siyasi yetkilerini kullanan, fakat dini itibarlarından büyük bir kısmını kaybeden dünyevi hükümdarlardı. Bunun bir sonucu olarak, tamamıyla dinî olan disiplinler geniş ölçüde devletin dışında ve bir dereceye kadar da onunla ahenksiz bir şekilde gelişme göstermiştir. Dinî gelişmelerin merkezi Hz. Peygamberin sünnetinin anayurdu olan Medine olarak kalmıştır (örnek davranış şekli olan sünnet için bkz., III.Bölüm).

İslamın yabancı kültür akımlarıyla, özellikle Hellenizm ve Hellenleşmiş Hristiyanlıkla etkileşiminin önemli bir sonucu, Kelam ve kelami ahlak meselelerindeki fikir çatışmalarının ani zuhuru; büyük sayıdaki ayrılıkların ve İslamda ilk fırkaların doğuşudur. Bu durum ve Arap olmayanlar, özellikle İranlılar arasında Emevi idaresine karşı için için kaynayan muhalefet, daha sonraları Emevi Halifeliğinin devrilmesi ve m. 750'de İranlıların da yardımıyla Bağdat'ta Abbasilerin yerleşmesiyle sonuçlandı. Emevi idaresi Araplar tarafından meydana getirilen ilk İslam din bilimlerinin gelişmesine ve ayrılıkların ortaya çıkmasına tanık olmuş, fakat İslam'da dünyevi düşüncenin tam olgunluğuna ulaşmış gelişimini görecek kadar uzun sürmemiştir.

Abbasi Halifeliği bir bakıma karşılıklı iki tutarsız gelişmeye tanık olmuştur ki, her ikisi de kasıtlı bir siyasetin sonuçlarıdır. Bir taraftan Abbasiler, Emevilerin idaresi altındaki halinden şikayetçi dini önderlerin isteklerini karşılamağa çalışarak devlet mekanizması aracılığı ile dini başarıların sonuçlarını uygulama alanına koymuşlar ve böylece de dini geniş çapta Emevi devletinden ayırmış olan uçurumu ortadan kaldırmışlardır. Bir taraftan da onlar, resmen Yunan felsefesi, tıbbı ve ilminin toptan Arapçaya tercümelerinin koruyuculuğunu yapmak suretiyle İslamda fikri uyanışın seyrini hızlandırmışlardır. Me'mun, Hikmet Evi (Beytü'l-Hikme) olarak bilinen bir akademiyi bu amaçla kurmuştur. Bu girişimden doğan salt düşünce faaliyeti İslam dininde etkisini göstermiş, tanınmış akılcı bir dini hareket olan Mu'tezileyi doğurmuştur.

Devlet görevlilerinin esas itibariyle kültürlü İranlılar arasından yetiştirildiği Abbasilerin idaresi altında İranlılar kendi milli benliklerini korumuşlardır. Uzun ve acı bir tartışma hareketi, Araplarla İranlılar arasında kendi ruhi, fikri ve kültürel üstünlüklerini teşhir etme yarışından doğmuştur. İranlıların tarafını tutanlar, Şu'ubiye (milliyetçiler) adıyla tanınmışlardır ve bunların faaliyetleri şüphesiz devlet katiplerince teşvik görmüştür. Dini ve diğer fikri eserler Arapça yazılmakta devam etmiş olmakla birlikte, IV/X. ve V/XI. yüzyıllar sırasında Farsça, kendisini tekrar edebi bir ifade vasıtası olarak yerleştirmiş ve İranlıların milli ülkülerini tatmin etmiştir.

Yabancı kültürlerin etkisinin Arap düşüncesine vermiş olduğu itilim, II-IV/VIII-X. yüzyıllar sırasında zengin ve parlak bir dini fikri ve maddi kültürün yaratılmasına yol açmıştır. Müslümanlar zengin bir ticaret ve sanayi kurmuşlar ve ilk defa olarak bilimsel maharet insanlığın gündelik maddi gelişimini hazırlamak üzere donatılarak uygulama alanına sokulmuştur. Fikri bakımdan aslında Araplara ait olan tarih ve edebiyat, genel tarih, coğrafya ve güzel sanatlara doğru büyük çapta genişlemiştir. Dinler tarihi de dahil olmak üzere objek-

tif tarih dikkate değer bir gelişme düzeyine ulaşmıştır. İslam dışındaki dinlerin tarafsız bir biçimde tavsifi gibi güç ve hassas meseleler o derecede gelişmiştir ki, ünlü el-Bîrûnî Hindistan hakkındaki eserine yazdığı girişte "Müslümanların, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi dinler hakkında oldukça objektif eserler vücuda getirirlerken, Hinduizmle ilgili olarak, bunu beceremedikleri ve dolayısıyla bu görevi kendisinin yüklendiği" şikayetinde bulunmaktadır. Müslümanlar coğrafya alanında temayüz etmişlerdir. Bu alanda Müslümanların katkıları modern bilginler tarafından takdir edilmeye başlanmış olmakla birlikte, onların orijinalliğine ve cesurca teşebbüslerine henüz tam hakkının verilmesi gerekmektedir. İlk sosyal ve kültürel tarih araştırması, bir başka deyişle, tabii tarihi güçlerin işleyişi de tanınmış bir Müslüman bilgin olan İbn Haldûn tarafından ele alınmıştır.

Bütün bu gelişmeler dini düşünce üzerinde de etkisini göstermeden kalamazdı. Dolayısıyla II/VIII. ve III/IX. yüzyıllar sırasında Mu'tezile hareketi hızla gelişerek yaygın bir hale gelmiştir. Bu konuda bilgi, bu eserin daha ileriki bir yerinde verilecektir. Fakat burada şu kadarını söyleyelim ki, bu hareket genellikle Hellen akılcılığının etkisi altında gelişmek suretiyle İslamın dini tarihinde ilk büyük gerginliği yaratmıştır. Eski geleneği temsil eden Ehl-i Sünnet imamları önce Halife Me'mûn zamanında bir devlet inancı durumuna kadar yükselen, fakat sonradan siyasi güç kazanarak ve Yunan diyalektiğinin (cedelinin) silahlarını benimseyerek etkili bir şekilde üstünlük kazanan bu akılcı hareketin elinde çile çekmişlerdir. Ehl-i Sünnet uleması ise hemen hemen bütün eğitimi tedricen kendi denetimleri altına sokmuşlar, kendi fikri ve ruhi ideallerini gerçekleştirmek için müfredat programları çizmişler ve tatbik mevkiine koymuşlardır.

Sünni eğitim sistemi o derecede etkili olmuştur ki, dini akılcılık hareketi, daha sonraları, IV/VI./X-XII. yüzyıllar sırasında düşünceleri zamanla Sünni gelenek üzerinde etkisini gösteren ünlü filozofların eserlerinde olgunluğa ulaşmış olmakla birlikte, bütün gücünü ve uzvi varlığını kaybetmiştir.

Bu yeni şiddetli etki altında Sünniler, kendi eğitimle ilgili disiplinleri dahilinde entellektualizm için bir miktar yer ayırmışlar, fakat bu suretle aynı zamanda etkili bir şekilde hem sistematik bir akli felsefenin, hem de bilimlerin gelişimini durdurmuşlardır.

Medreselerdeki eğitimin bu nisbi darlığı ve katılığı gerçekten de daha sonraki "İslamın fikri durgunluğunun" başlıca sorumlusu olmuştur. Araştırma ruhunu ve bununla birlikte müspet bilginin tüm gelişimini tıkamış görünen ulemanın "dünyevi bilimler"e karşı takındığı tavır özellikle esef vericidir. Bununla birlikte ulema, fikir birliğini uygulama sahasına koyabilmiş, bunu gerçekleştirebilmiş ve İslam toplumunun kenetlenmesini sağlamıştır. Bu, onun, kendi payına önemli bir başarısıdır. Bütün bu sistemin ana direği dogmatik kelam tarafından desteklenen İslam Hukuku idi. İslam Hukuku, özellikle her şeyi kuşatan karakteri dolayısıyla, Müslümanların tüm zahiri hayatım hakimiyeti altına almış ve bu sistem, İslamın Ortaçağlar boyunca yayılmasına devam ettiği ülkelerin kültürlerindeki muazzam farklara rağmen, her şeyden çok İslami dayanışmaya yönelmiştir. İslam Hukuku; insan hayatının, ferdi, sosyal ve siyasi davranışının bütün yönlerini kapsamına aldığı için, islamın siyasi birliği 656/1258'de halifeliğin merkezi Bağdat'ı talan eden Moğolların vahşice saldırılarından sonra çözüldüğü zaman bile Müslüman kitlenin birliğini sağlamıştır.

Bununla birlikte ulema sistemi ve özellikle hukukun gelişimi ve mevkii, İslamda yeni ve Hellenleştirici unsurların akılcılığından çok daha geniş sonuçları olan bir gerginliği husule getirmekten geri durmamıştır. Bu, II/VIII. ve III/IX. yüzyıllar sırasında Irak ve İran'ın kültür merkezlerinde İslamın manevi yönünü gerçekleştirmeyi sağlayan bir "vecd" metodu olarak başlayan Sufilik'in, ya da İslam Mistisizmi'nin ortaya çıkışı demekti. Başlangıçta tamamen ahlaki arınmayla ilgili vecd idealine münhasır olan ve kendisini hukuki gelişmelere ve siyasi kuvvetlerin dünyeviliğine bir iç tepki olarak gösteren Sufilik çok geçmeden ilahi olanla irtibat kurma gayesini güt-

müştür. IV./X. yüzyıla kadar Sufilik asıl İslamın köklerine yabancı olmakla birlikte yine de İslami çerçeve içerisine sokulabilecek ruhani bir arınma şeklinin ifadesi olan ruhaniliğin bir bakıma özel ve ferdi bir ifadesini teşkil ederek, yerleşik hayata münhasır kalmıştır. Bununla birlikte V./XI. yüzyıldan sonra, İslam dünyası içinde, Sufiliğin karakterini değiştiren ve onu kitlelerin bir dini haline sokan, böylece bu ruhanilik şekliyle ulemanın sünni sistemi arasındaki gerginliği pekiştiren bazı dış gelişmeler ortaya çıkmıştır.

Bağdat'ta İslamın siyasi merkezinin zayıflamasıyla İslam dünyası, X./XVI. ve XI./XVII. yüzyıllar sırasında Kuzey Afrika'daki Bedevi (göçebe) kabilelerin bir başkaldırısına ve Türk kavimlerinin Orta Asya'dan İslamın merkezine sızmalarına tanık olmuştur. Türk kavimleri, İslamın, ilk dönemlerinde Irak, İran ve Mısır yoluyla yayılmasında olduğu gibi, ulemanın faaliyeti sonucu değil, fakat Sufilerin faaliyeti neticesinde İslama girmişlerdir. İslamı yeni mühtedilerin düşünce ufkuna ve ruhi çevresine uygun bir duruma sokmak ve her şeyden önce kabile bireylerinin sertliğini yumuşatmak için İslam, onlara Sufilik içinde sunulmuştur. Onlar için Sünni İslam geniş çapta zahiri bir sembol vazifesi görmüş, fakat onlar, Sufiliği şehirlerdeki seçkin birkaç kişinin izledikleri bir hayat tarzı olmaktan çıkararak, geniş Sufi Kardeşlikler ağına dönüştüren bir ruhanilik türünün etkisinde kalmışlardır. Bundan böyle İslamın Hindistan, Orta Asya, Anadolu ve Afrika'da yayılışı Sufi kardeşlikler vasıtasıyla sürdürülmüştür, ve Sufilik bütün bu bölgelerde zaten mevcut olan ruhani bir çevre ile uzlaşmaya varmıştır. Ulemanın, kendilerini karşısında buldukları yeni durum, Sünni sistemle halkın dini olan Sufilik arasındaki bu muazzam gerginlik olmuştur.

Sufiliğin İslama verdiği bu taze aşıyla İslam ülkeleri II./VIII. yüzyılın ortasından beri sahip olduğu sınırların çok daha ötesine genişlemiştir. Özellikle Gazzali'nin (ölm. 505/1111) anıtsal eseri ve şahsiyetinin ortaya koyduğu Sufilere özgü ruhanilikle Sünni dinin uzlaşması sonucu yepyeni bir canlılık İslam toplumuna yerleştirilmiştir. Sünniliğin kendisi yeni

bir canlılık ve yeni bir güçlülük kazanmış ve önemli bir yıkıcı fırka olan Batınilik, büyük bir kayba uğramış; hatta bu arada Şi'a taraftarları bile sayıca hissedilir derecede küçülmüştür. Diğer taraftan müşrikler (putperestler)'in ve hatta yarı Hristiyanlaşmış kabilelerin yaşadıkları geniş bölgeler İslama kazandırılmıştır. Sufilikle Sünni din arasındaki gerginliklerin karşılıklı etkisine ait temponun öyküsü, bu kitabın bütününde tam olarak anlatılacaktır.

Bağdat'ta halifenin merkezi siyasi denetiminin zayıflaması ve yarı bağımsız emir ve sultanların ortaya çıkması, İslam dünyasında yaygın bir olay olarak Sufiliğin gelişmesiyle hemen hemen aynı zamana rastlamıştır. Türk sultanları dış görünüşte Sünniliğin arzulu koruyucuları olmalarına rağmen, yine de sufi şeyhlere gerçek saygı ve itibar göstermişlerdir. Daha önce de işaret ettiğimiz üzere, genellikle İslamı yayma işine bundan böyle Sufiler devam ederken, Sünnilik de devletin görev yapmasını sağlayan geniş hukuki ve itikadi bir çerçeve temin etmiştir. X/XVI. yüzyıla doğru kudretli, muazzam ve son derecede merkezileşmiş iki yeni devlet olan Osmanlılar ve Hindistan'da Moğollar durumlarını sağlamlaştırmışlardır. Bu devletler son derecede becerikli ve etkili idari kuruluşları ile İslam toplumunun geniş kitlelerine yeni bir istikrar sağlamışlardır. Bu, İran ve İslam kültürünün bir karışımı olarak nitelendirilebilen daha yeni bir İslam kültürünün doğmasını teşvik etmiştir. İran'da Safevi idaresi hemen hemen o sıralarda durumunu sağlamlaştırmıştır. Ancak bu durum, hem kültür bakımından, hem de dinde kasıtlı olarak diğer İslam devletlerini kendilerine düşman etme siyasetleri ve Şiiliği devlet inancı mevkiine yükseltmeleri dolayısıyla, İran'ı İslam dünyasının geri kalan kısmından ayırmakla sonuçlanmıştır. Bu yeni kültürün dış çerçevesi ulema tarafından temsil edilen Sünni hukuk olarak kalırken, onun geniş çapta yeni İslam-İran sanat ve şiirinden meydana gelen muhtevası, sufi düşünceler yapısından süzülerek klasik Sünni kültüre az çok bilinçli bir muhalefet içinde liberal bir eğilim göstermiştir. Bu kültür modern batılı güçlerin etkisine kadar hem Moğol İmparatorluğunu hem de Osmanlı sarayını kapsamına almış-

tır.

Onikinci-Onsekizinci yüzyıl sırasında Moğol ve Osmanlı İmparatorlukları gerilemeğe başlamıştır. Hindistan'da Moğol egemenliğinin yerini İngiliz egemenliği alırken, Osmanlılar I. Dünya Savaşındaki yenilgilerine kadar batının askeri tekniklerini ve diğer reformları benimsemek suretiyle yeniden canlanmayı başarmışlardır. XIX.yüzyılın tamamı ile XX. yüzyılın başı İslam dünyasının siyasi parçalanmasına tanık olmuştur. Fakat bir din ve sosyal güç olarak İslam sadece canlı olarak kalmamış, son 20-30 yılda esasta kendi siyasi itibarını da yeniden elde etmesine yardımcı olan bir "yeniden canlanma" tecrübesinden geçmiştir. Bununla birlikte kültür ve "kimlik" üzerindeki modern güçlerin etkisi bugün bir geçiş döneminde bulunan İslam toplumunda hala hissedilmektedir.

Yedinci/Onüçüncü ve Sekizinci/Ondördüncü yüzyıllar sırasında İslam geniş çapta arap tüccarlar vasıtasıyla Malaya Takım Adalarına kadar yayılmıştır. Barışçı bir yolla Sumatra ve Java'ya uzanmasından sonra Malaya Yarımadasına da girmiştir. Fakat Batı Avrupa'nın askeri ve idari saldırısı ve denetimi altına girince, bu bölgede, doğuşu sırasındaki krallıkları pek kuramamıştır. Böylece İslam Endonezya'da, hala bazı önemli cihetlerden ilkel olan sosyal ve kültürel bir altyapının geniş ölçüde bir çeşit üst tabakası olarak kalmıştır. Bununla birlikte içinde bulunduğumuz yüzyıl sırasında önce Arap Yarımadasından, sonra Mısır'dan olmak üzere, Orta Doğudan yeni bir etki gelmiş ve bu etki, toplumun İslamlaşmasıyla uğraşan hareketli sünni ulema zümrelerinin teşekkülüyle sonuçlanmıştır.

Yine de İslamın Çin'in içlerine kadar nasıl ve ne zaman yayıldığı kesin olarak söylenemez. Fakat Çinliler Müslümanların Çin'e girişinin İslamın ilk zamanlarına kadar gittiğini iddia ediyorlarsa da, bilginler, İslamın Moğollar devrinde sağlam tutunma noktaları elde ettiği kanaatindedirler. Bu sorun ancak Çin tarihine ait belgelerin daha yakından ve daha derin bir incelemesi ve Çin'deki İslam toplumunun geçirdiği

tekamülün fiili bir tahlili ile çözümlenebilir. Daha önce de işaret ettiğimiz üzere, Sufi hareket sayesindedir ki, İslam Orta Asya'ya ve Anadolu'ya yayılmıştır. İslamın Kara Afrika'ya, Büyük Sahra'nın güneyine nüfuzu meselesi de tutarlı ve kapsamlı bir çalışmayı gerektirmektedir. Öyle görünüyor ki, Orta Afrika'da İslam, öncelikle esir ticareti dolayısıyla pek az bir ilerleme gösterebilmiştir. Fakat esirlik yasaklanır yasaklanmaz Müslümanların tebliğ faaliyetleri iç bölgelerde etkili olmağa başlamıştır. Yine Batı Afrika'da çeşitli cihad hareketleri sayesinde İslamın faal bir şekilde yayılışı XIX.Yüzyıl sırasında vuku bulmuştur. İslamın Afrika'ya yayılışının önde gelen bir hususiyeti, muhtemelen, Afrika toplumunun kabileler halinde örgütlenmiş olmasından dolayı, Sufi tebliğ faaliyetlerinin Sünni cihad kavramıyla birleştirilmiş olmasıdır. Bugün İslam, kısmen Hristiyan Batıya karşı olan siyasi duygulardan ötürü Hristiyan misyoner faaliyetleri karşısında Kara Afrikalılar arasında süratli bir ilerleme kaydediyor görünmektedir. Güney Afrika'da ise İslam, geniş çapta Hindistan ve Pakistan Alt Kıtasından gelen göçmenler tarafından temsil edilmiştir. Ancak bugün beyaz Güney Afrika hükümetinin keskin ırkçı siyasetleri dolayısıyle zenciler arasında ilerleme göstermektedir. Doğu Avrupa'da da oldukça geniş İslam toplulukları bulunmaktadır.Batı Avrupa ve Amerika'ya ise İslam,Müslüman göçmenler aracılığı ile girmiştir. Bununla birlikte kendi dininden dönme suretiyle, gelişen beyaz bir Müslüman nüfusu da bulunmaktadır. Son 20-30 yılın ilginç ve hayret verici bir gelişmesi, Amerika Birleşik Devletlerinde Siyah Müslümanlar diye bilinen faal zenci Müslüman nüfusun artmasıdır. Aslında sosyal ve siyasi şartlara bir tepki olan bu hareket, İslamın Kara Afrika'da yayılmasından kısmen etkilenmiş görünüyor.

Bu kitabın son iki bölümde İslam ülkelerinde modern batı eğitimi ve düşünceleriyle geleneksel İslam kültürünün karşılıklı etkilerinin ve bu karşılıklı etkinin sonuçlarının anahatlarını vereceğiz. Burada dikkate almamız gereken nokta, İslam ülkelerinin batı egemenliğinden yakın zamanlardaki siyasî kurtuluşlarından sonra ortak ekonomik ve kültürel gelişme ve siyasi alanda birlikte hareket etme amacıyla İslam

devletlerinin çeşitli bölgesel gruplaşmalar halinde biraraya geliyor görünümü vermesidir. Orta Doğu Arapları, bugüne kadar belirgin olarak kenetlenmiş bir birlik teşkil edememiş olmalarına rağmen, yine de bir amaç birliğine doğru ilerledikleri görülüyor. Hernekadar İsrail'in varlığı bu gelişmede bir etken teşkil etmekteyse de, yine de bu gelişmenin dahili güçlerin neticesi olarak ortaya çıktığı anlaşılıyor. Pakistan, İran ve Türkiye arasında imzalanan ve Kalkınma için Bölgesel İşbirliği (RCD) olarak bilinen İstanbul Paktı (Haziran 1964), bu yönde atılan önemli bir adımdır.

Pek yakın bir gelecekte diğer benzeri bölgesel gruplaşmaların ortaya çıkışına pekala tanık olabiliriz. Dünyanın her tarafında yaşayan Müslümanların kalbinde birleşik bir İslam Dünyası için inkarı mümkün olmayan şiddetli bir arzu bulunmaktadır. Bu birleşmenin mümkün olup olamayacağını ve mümkün olacaksa ne şekilde olabileceğini ancak zaman gösterebilir. Şurası yeterince açıktır ki, böyle bir gelişmenin bütün dünya için pek büyük bir önemi olacaktır.

DÜNYADAKİ TOPLAM MÜSLÜMAN NÜFUSU

Bağımsız Müslüman Ülkeler	380.846.000
Müslüman olmayanların hakimiyeti altında bulunan, çoğunluğu Müslümanların teşkil ettiği ülkeler	182.214.000
Müslüman azınlıklar	30.926.000
Toplam	593.986.000

Bu tablodaki en ilginç faktör, Çin Müslümanlarının sayısıdır. Alâkat el-Arab ve's-Sîn (Kahire 1370/1950) adlı eserinde Bedr ed-Dîn es-Sînî, Müslümanların toplam Çin nüfusunun yüzde onunu meydana getirdiğini belirtmektedir. Bandung Konferansında Çin başbakanı Chou En-Lai, Çin'deki Müslümanların, toplam nüfusun yüzde onikisini meydana ge-

tirdiğini ve dolayısıyla Hindistan'daki Müslümanların sayısından daha fazla olduğunu ifade etmiştir. Bununla Birlikte resmi Çin nüfus sayımının ortaya koyduğu rakamlar Müslüman nüfusun 10 milyon olduğunu göstermektedir. Durum böyle olmakla birlikte, işaret edilmelidir ki; din komünist Çin'de nüfusun dağılımında bir etken sayılmadığı ve dağılım aşiret temeline bağlı olarak sınıflandırıldığı için, özellikle sadece yüzde yüz Müslüman olan "Hui" aşiretleri Müslüman sayılmıştır.

Birinci Bölüm

Hz. MUHAMMED

Hz.Muhammed ve Vahiy - Hz.Muhammed'in Mücadelesi - Hz. Muhammed ' in Savaş Tekniği (Strategy) - Yahudiler ve Hristiyanlar - Sonuç

Hz.Muhammed ve Vahiy

Babasının adı Abdullah olan Hz.Muhammed, Mekke'de saygı gören, fakat nispeten yoksul Kureyş'li bir ailenin çocuğu olarak takriben m. 570 yılında dünyaya gelmiştir; babasını doğumundan önce kaybetmiştir. Çocukluğunun daha ilk sıralarında da annesini yitirmiştir. Onu, ölünceye kadar İslamı kabul etmeyen, ancak İslam inancının ateşli muhalifi olan Mekkelilere karşı gözünü kırpmadan savunan amcası Ebû Tâlib yetiştirmiştir. Onun peygamberlik görevine başladığı yaklaşık 40 yaşından önceki hayatı hakkında pek az şey bilinmektedir. Sadece onun olağanüstü bir ahlakî duyarlığa sahip, dürüst bir insan olduğu ve kendisini ticari işlerini yönetmekle görevlendiren 15 yaş daha büyük zengin bir dul olan Hz.Hatice'nin onun dürüstlüğü ve öteki ahlaki niteliklerinden son derecede etkilenerek ona evlilik önerisinde bulunduğu bilinmektedir. O sırada 25 yaşında olan Hz.Muhammed, bu öneriyi kabul etmiş ve Hz.Hatice'nin ölümüne kadar başka kadın-

la evlenmemiştir. Hz.Hatice öldüğünde kendisi 50 yaşında bulunuyordu. Yine bildiğimize göre, Hz.Muhammed'in ahlaki duyarlığı, Mekke toplumunun içinde bulunduğu ahlaki çöküntü, onu zaman zaman Mekke dışındaki Hıra mağarasına çekilmeye sürüklemiştir. Burada düşünceye ve teemmüle dalarak günlerini geçirmiş ve bu dini-ahlaki tecrübenin iç seyri, bu derin teemmül hallerinden birinde kendisine peygamberlik görevinin verilmesiyle en yüksek noktasına ulaşmıştır.

Hz.Muhammed'in görevininin oluşumu ve mahiyeti hakkında yazan modern yazarlar, bu konuda bir çok görüşler ortaya atmışlardır. Bunlardan birçoğu İslamın doğuşundan önçe Arabistan'da Yahudi ve Hristiyanların etkisiyle dini bir kaynaşma ve buhranın mevcut olduğunu ve bu kaynaşma sırasında Arapların putatapıcılığından hoşnut olmayan bazı kimselerin bir "tektanrıcılık" fikrine ulaştıklarını belirterek, Hz. Muhammed'in sadece, bu fikre bir katkıda bulunduğu sonucuna varırlar. Bazıları bu kanaati daha da ileri götürerek, Hz. Muhammed'in tektanrıcılığın dışında diğer bazı unsurları da Yahudi-Hristiyan gelenekten aldığını, Arapların Arap Yarımadasının kurulmasıyla uzun zamandır devam etmekte olan dışarıya doğru hareketlerinin sonrasında Araplar için yeni, örgütlü ve kitlesel bir genişlemeye yardımcı olabilecek ulusal bir din tesis ettiğini ileri sürerler. Oldukça romantik bir çekiciliğe sahip olan bir başka nazariye de, "Kur'an'ın mutlak tektanrıcılığının aslının çöl hayatının tam bir tekdüzeliğine dayandığı"dır. Bu son nazariye, Hz.Muhammed'in bildirisinin, bu ve bundan sonraki bölümlerde daha ayrıntılı olarak gösterileceği üzere, bedevi bir ortamda değil, Mekke'nin ticari **çevresinde** vahyedildiği ve Kur'an'ın gerçekte göçebelik hakkında şiddetle tenkitçi bir tavır takındığı ileri sürelerek ilk ağızda geçersiz kılınabilir.

Daha önceki iki iddia, İslamdan önce Arabistan'daki dini gelişmelerin İslamın oluşmasında etken olduğu iddiasıyla, İslamın muazzam ve hayret verici Arap istilası için bir fırsat sağladığı iddiası çok daha ciddi bir mahiyet arzetmektedir; çünkü her ikisi de bazı tarihi gerçeklere dayanmaktadır.

Bu görüşler ifade ettikleri hususlarda yanlış olmadıkları halde, ne İslamın oluşumu, ne de onun mahiyetinin doğru izahlarıdır. Bazı kişilerin tektanrıcı bir din anlayışına ulaşmış oldukları doğrudur; fakat onların "bir Allah'ının" Hz. Muhammed'in "bir Allah'ı" ile tamamıyla aynı olduğuna inanmak için kesinlikle hiçbir sebep yoktur. Zira başlangıcından beri Hz. Muhammed'in tektanrıcılığı, tektanrıcılık fikriyle aynı ölçüde bir insaniyetçilik, sosyal ve ekonomik bir adalet duygusuyla bağlantılı olmuştur. Böylece Hz. Peygamber'e gelen ilk vahiyleri dikkatle okuyan bir kimse, her iki unsurun aynı tecrübenin ifadeleri sayılması gerektiği sonucunu görmeden geçemez: Kur'ân'daki şu sure buna örnek olarak verilebilir (Mâun, CVII):

"Ey Muhammed, dini yalanlayanı gördün mü? Öksüzü kakıştıran, yoksulu doyurmağa yanaşmayan [1] kimse işte odur. Vay o namaz kılanların haline ki, onlar kıldıkları namazdan gafil olanlardır. Onlar gösteriş yapanlardır. Onlar iğreti olarak basit şeyleri dahi vermeyenlerdir."

İşte bu **hamle**ydi ki, daha sonraları Medine'de İslam toplumunun kuruluşuyla sonuçlanmıştır. Nitekim Kur'an müfessirleri de yukarıda naklettiğimiz ilk iki cümlenin Mekke'de, diğerlerinin ise Medine'de vahyedildiklerini bize bildiriyorlar. Hem yoğunluk hem de hacim bakımından bu temelli ilk hamle öylesine sürekli kalmıştır ki, her iki bölüm arasındaki farkı ayırdetmek imkansızdır. Hz. Peygamberin bir tek Tanrı ve bir tek insanlık üzerinde ısrarla durduğu görülmektedir. Bundan dolayı, Hz. Muhammed'ten önce dini bir kaynaşma ve bir çeşit kesin hatlarıyla belirmemiş tektanrıcılığın varolduğu iddiası şüphesiz doğru olmakla birlikte, bu tektanrıcılığın herhangi bir sosyal reform hareketine bağlı olduğu hususunda hiçbir tarihi delil izine rastlanmamaktadır. Bu aynı zamanda açıkça göstermektedir ki, Hz. Muhammed'in tektanrıcılığı ve izlediği yolun, bedevilerin çöl hayatıyla hiçbir ilişkisi bulunmamakta, fakat uzun bir ticari ve dini geleneği olan bir şehir ortamını gerektirmektedir. İslamın oluşum halin-

1. İngilizce metinde "yoksulu doyurma konusunda (başkalarını) uyarmayan"

deyken Arapların milli bir dini olduğu ve onların dayanışma ve genişlemelerini temin için bir ana dayanak teşkil ettiği iddiasını biraz sonra ele alacağız. Burada biz, ne tektanrıcılığın, ne de sosyal-iktisadi bir adalet duygusunun özellikle Mekke'ye ya da Araplara ait olduğu hususunun altını çizmek istiyoruz: Nitekim tam aksine İslamın öngördüğü eşitlik, kendi mahiyetinin bir sonucu olarak, her türlü milli ülkünün ötesindedir.

Bildirildiğine göre, Hz. Peygamberin ilk vahiy tecrübesinden geçişi sırasında aşağıdaki ayetler gönderilmiştir:

"Yaratan, insanı pıhtılaşmış kandan yaratan Rabbinin adıyla oku. Oku, kalemle öğreten, insana bilmediğini bildiren Rabbin en büyük kerem sahibidir. Ama insanoğlu kendini üstün sayarak [2] azgınlık eder. Dönüş, şüphesiz Rabbinedir." (Alak, XCVI, 1-8)

Hz. Muhammed hakkındaki ilk bilgiler, bu tecrübenin bir rüya halinde veya yarı uyanıkken vuku bulduğu ya da o hallerle birlikte ortaya çıktığına işaret ederler. Çünkü bu tecrübeyi anlattıktan sonra Hz. Peygamberin "sonra uyanırdım" dediği kaydedilir. [3] Zaman ilerledikçe ve Hz. Muhammed inançları uğruna yoğun bir mücadeleye giriştikçe bu tecrübelerden daha da sık geçmiştir. Rivayetlerden de açıkça anlaşılacağı üzere, şuurunun daha alt tabakalarına daldıkça, Hz. Muhammed'in vahiyle ilgili bu tecrübeleri, genellikle bazı bedeni bileşikleriyle birlikte ortaya çıkmıştır. Bazı modern tarihçiler buna dayanarak Hz.Peygamberin sara nöbetlerinden muzdarip olduğu iddiasında bulunmuşlardır. Aslında, daha yakından bir incelemeye tabi tutulunca sara nazariyesi, bizce, bu nazariyeyi ortadan kaldıracak bazı itirazlarla karşı karşıyadır. Önce bu hal ancak Hz. Muhammed'in takriben 40 yaşında iken peygamberlik görevine başladığı zaman ortaya çıkmıştır; çünkü hayatının ilk yıllarında bu hastalığın izi bulunmamaktadır. Sonra rivayetlerin de açıkça belirttiği üzere, bu hal, sadece bir vahiy tecrübesiyle birlikte tekerrür etmiş ve hiçbir za-

2. İngilizce metinde "kendini sorumsuz sayarak."
3. İbn Hişâm (İbn İshâk), *Sîre*, Kahire 1937, I, s. 255; İng. çev. A.Guillaume, Londra 1955.

man ondan bağımsız bir şekilde ortaya çıkmamıştır. (Eğer Hz. Peygamberin bu hali bir hastalıksa), gerçekten de onunki gibi kudretli ve yaratıcı bir faaliyet için gerekli yol gösterici ilkelerin tebliği ile sürekli ilişkisi bulunan garip bir sara şeklidir ve hiçbir zaman ayrıca vuku bulmamıştır. Şüphesiz biz bir insanın hem saradan müzdarip olup, hem de ruhi tecrübelerle donatılmış olabileceğini inkar etmiyoruz. Ancak demek istiyoruz ki, vahiy tecrübesi sara olmaksızın ortaya çıkmasa bile, hiç değilse bazan saranın vahiy tecrübesinden bağımsız olarak gerçekleşmesi gerekir. Son olarak, sara gibi belirgin bir hastalığın, büyük bir hayat tecrübesi olan Mekke ve Medine toplumunda açıkça ve kesin olarak tanınamamış olması inanılacak bir şey değildir.

Bu husus, aynı zamanda, Hz. Peygamberin vahiy tecrübesi sırasında normal bir ruhi-bedeni hayata sahip olduğunu gösteren bir tablosunu gerekli kılmıştır; çünkü sara, nihayet normal bir halde de vuku bulup ortaya çıkmaktadır. Bu durumda Hz. Peygamber ve vahiyle ilgili olarak onun şuurunun normal olduğu görüşü çok daha sonraları Ehl-i Sünnet tarafından teşvik görmüş ve hatta açıkça ifade edilmiştir. Bunun, vahyin objektifliğini (nesnelliğini) korumak amacıyla Melek'in bir dış varlığı olduğunu ya da Ses'in dışarıdan geldiğini güvenceye aldığı sanılmıştır. Böyle bir teşebbüs bize başlangıçta zihnen olgunlaşmamış gibi görünebilir, ama akidenin teşekkül halinde olduğu bir sırada, bu adımı atmak, özellikle akılcılara karşı tartışmalara girişmek için zorlayıcı nedenler bulunuyordu. Daha sonraları geniş ölçüde kabul gören pek çok hadis (bkz. III. Bölüm) ortaya çıktı. Bu hadislerde Hz. Muhammed Cebrail ile halk huzurunda konuşur bir şekilde gösterilmekte ve Cebrail'in görünüşü canlı bir şekilde tasvir edilmektedir. Kur'an'daki "...Ey Muhammed, apaçık Arap diliyle uyaranlardan olman için onu Cebrail senin kalbine indirmiştir." [4] (Şuara, XXVI, 194; krş., Bakara, II, 97) ayeti bu hususa aykırı düşmekle birlikte, Cebrail'in ve vahyin bir dış varlığa sahip olduğunu ileri süren bir fikir, Müslümanların

4. İngilizce metinde "...onu (Cebrail'i) senin kalbine gönderdik."

genelinin zihninde öylesine kökleşmiştir ki, gerçek durum buna karşı bir küfür teşkil eder.

Aynı durum Hz. Peygamberin diğer dini tecrübelerinde de söz konusudur. Kur'an Hz. Muhammed'in önemli değişmeler sağlayan bir veya belki de bir dizi tecrübeden geçtiğine birkaç surede işaret etmektedir (İsra, XVII, 1; Necm, LIII, 5-18; Tekvir, LXXXI, 23): Bütün bu surelerde Kur'an "en uzakta" ya da "ufukta" Hz. Peygamberin bir şeyler gördüğüne işaret eder. Bu durum göstermektedir ki ,sözü edilen tecrübe "ben"in genişlemesinin önemli bir unsurunu içermektedir. Necm (LIII) suresinin 11-12.ayetlerinde Kur'an şunları bildiriyor: "Gönül (kalb) gördüğünü yalanlamadı; onun (kalbin) tanık olduğu şeyden şüphe mi ediyorsunuz? " Ancak Hz. Peygamberin ruhi tecrübeleri, daha sonraları,özellikle Sünnilik teşekkül etmeğe başladığı sırada, hadisler tarafından işlenerek Hz. Muhammed'in mirac hadisesi ile ilgili bedenen vuku bulmuş eşsiz canlı bir olay haline sokulmuş ve daha da sonraları mirac sırasında Hz. Peygamber'in bindiği hayvan;yedi gök tabakasının her birinde kalışı; Adem' den İsa'ya kadar geçmiş asırların peygamberleri ile konuşmaları hakkındaki bütün canlı ayrıntılar ortaya konmuştur. Burada ilkin Sünniliğe karşı olanlarca nadiren idrak edilen bir gerçeği kabullenebiliriz: Din tamamıyla "ruhanileştirilmiş" naslarla yaşayamaz;sadece ruhun muhtaç olduğu bir "kılıf" hizmeti görse de,onu somut bir hale sokmak gereklidir. Ayrıca tamamıyla ruhi mahiyette olan bir şeyin, bedeni bir bileşkeni olmadan ortaya çıkmasını kabul etmenin gerçekten imkansız olduğunda ısrar edebiliriz. Hatta diyebiliriz ki; bir tek olay, durumuna ya da bağlamına göre "ruhi" ya da "bedeni" adını alabilir; ancak her iki halde de Sünniller tarafından İsa' nın göğe çıkışına benzer bir biçimde geliştirilip, hadislerle desteklenen Mi'rac anlayışı, malzemelerini çeşitli kaynaklardan alan tarihi bir kurgudan başka bir şey değildir.

Hz. Muhammed'in Mücadelesi

Hz. Peygamberin (yeni dini) tebliği Mekkelilerde, özel-

likle bu şehrin hayatını kontrol eden yönetici azınlık arasında şiddetli bir muhalefete yol açtı. Mekkeliler sadece Hz. Muhammed'in, çok tanrıcılığa dayanan kendi geleneksel dinlerine karşı çıkmasından korkmamışlar; gasbı yasaklamak ve zekat üzerinde ısrarla durmak suretiyle giderek daha da belirgin hale gelen sosyal adalet ilkesinin vurgulandığı bu yeni öğretinin, toplumlarının ticari menfaatlere dayanan yapısını tehlikeye soktuğunu hissetmişlerdir. Hz. Peygambere karşı, onun saralı biri olduğu, bir büyücü olduğu, akli dengesi bozuk bir kişi olduğu şeklinde türlü çeşitli ithamlarda bulunulmuştur. Muhalefet büyüdükçe bu ithamların şiddeti de artmıştır. Bu muhalefet, öfkeden alaya almaya, alaya almaktan lanetlemeye kadar değişen şekillere bürünmüştür. "Ne garip peygamber, çarşıda etrafı dolaşıyor; neden Tanrı emrinde daha varlıklı olan, daha itibarli birini bir peygamber olarak seçmez de, bu öksüz garip yaratığı seçer" şeklinde sözler söylemiştir. Mücadele kızışmış ve bu mücadelenin kendine has özelliği ise, "amansız zulm" olmuştur.

Mücadele ilerledikçe, Hz.Muhammed'in getirdiği yeni iman anlayışı, kapalı metefizik tutumunu, bir başka deyişle, temel itikadı, bir tartışma stratejisi uygulayarak açıklığa kavuşturmak; taraftarlarına yüklenen belirli ödevlerin hem kendi aralarında hem de muhalif güçlere karşı açıklık kazanma sürecinden geçmek suretiyle , giderek daha kesin bir ifadeye kavuşturulmuştur. Tarihi sıra bakımından tektanrıcılık, sosyal ve iktisadi adaletten sonra, Kur'an'ın zihinlere yerleştirdiği ilk inanç, kıyamet günü ya da son hesaplaşma günü ile ilgilidir. İnsanoğlu sadece isyankar değil, aynı zamanda kaşarlanmış inatçı bir asidir. Dolayısıyla doğrulara ve iyilere büyük mükafatların verildiği, inanmayanları ve kötülük yapanları ise korkunç cezaların beklediği ahlaki bir hesaplaşma olmalıdır. Bu sırada Hz. Peygamberin görevi, kendine bildirileni bildirmek, "belki dönerler ümidiyle" göz kırpmadan uyarmaktır. Kur'an'ın canlı bir şekilde büyük bir şiddetle işaret ettiği, "kötüleri bekleyen sonun yakın olduğu" hakkında uyarmaların yanısıra, namaz, Müslümanlara başlıca bir görev olarak farz kılınmıştır. Gelecek bölümde bu öğretilerin gelişi-

mini daha etraflı bir şekilde işleyeceğiz. Burada biz sadece şu noktayı belirtmek istiyoruz: Düzenli olarak birlikte kılınan namazlar, zekat toplanması gibi gelişmeler ferde manevi bir kazanç sağlamasının yamsıra, özellikle genç ve mücadele eden bir toplum için gerekli olan ve hala da İslam toplumunun bugüne kadar süregelen belirgin özelliklerinden "kenetlenme ve dayanışma ruhunun" gelişmesinde de çok büyük katkılarda bulunmuştur.

Kıyamet günü hakkındaki uyarılarla ilgili olduğu kadar, Hz.Peygamber ve sahabilerine yapılan ezaya ve zulme karşı tarihi bir destek olarak ta Kur'an, Hz.İbrahim, Nuh, Musa, İsa gibi muhalefetle karşılaşan ve bildirilerine çoğunluk tarafından inatla karşı çıkılan daha önceki peygamberlerin hikayelerini de sık sık nakleder. Zamanla bu hikayeler giderek daha tam bir hale gelmiş ve önceki peygamberlerin görüntüsü daha belirli ve açık bir şekil kazanmıştır. Bu ayrıntıların tarihi gerçekliği, yani İslam öncesi anlatılan hikaye ve efsanelere uygunluk derecesi sorunu başlıbaşına ilginç olmakla birlikte, güçlüklerle kuşatılmıştır. Ne de Kur'an'ın peygamberler hakkında verdiği bilgilerin "maddi kaynakları" meselesi, Hz. Peygamberin bildirisinin gerçek yeniliği ve önemini değerlendirmede pek bir anlam taşır. Bu yenilik ve önem, bu malzemelerin yöneltildiği amaç ve gördüğü hizmet içinde konumlandırılmalıdır. Öte yandan Müslümanların, bu malzemelerin tarihi açıdan incelenmesinden korkmalarına ve böyle bir incelemeyi reddetmelerine de gerek yoktur. Kur'an, bu hikayeler hakkında, onların vahyedilmiş gerçekler olduğunu kesinlikle belirtiyor; ancak vahiyden maksat, şüphesiz onun bize aktarmayı amaçladığı şeyler ve ona yüklenen anlamdır. Gerçekten de eğer Hz. Muhammed, peygamberlerin hikayeleriyle (kıssalarıyla) ilgili **malzemeler** hakkında (vahiy aracılığıyla olandan farklı olarak) tarihsel bilgiye sahip olmamış olsaydı, vahyin kendisine anlatmak istediğini anlaması tümüyle imkansız olurdu.

Bununla birlikte hayal kırıklıklarına ve onun sadece bir uyarıcı olduğu şeklinde Kur'an'da ileri sürülen itirazlara rağmen Hz. Muhammed, ne başarı ümidini gerçekten yitirmiş, ne

de başarmakla görevli olduğu hususundaki dehşet verici ve katı idraki kaybetmiştir. Müslümanlar ve gayr-ı müslimler tarafından yazılan Hz. Peygamberin hayatıyla ilgili çok sayıdaki kitaplardan hiçbirinde bu gerçek üzerinde yeterince durulmaması hayret vericidir; oysa bu husus Kur'an'ın pek çok ayetinde ve ilgili hadislerde fazlasıyla açıklanmış bulunmaktadır. İnsanlar onun özgeçmişindeki birbirinden kopuk dış olaylara çok fazla ağırlık vermiş; onun inişli çıkışlı iç dünyasına yeterince dikkat yöneltmemiş görünüyorlar. Peygamberlik görevinden önce, onun zihnini tedirgin eden sorular "insanın durumu ve kaderini" ilgilendiriyordu; bu, onu zaman zaman uzlete çekilmeğe ve derin düşünceye dalmaya sürüklüyordu; bu ıstırap verici arayış nöbetlerinden birinde vahiy doğmuştur. Kur'an bu hususa şu sözlerle değiniyor: (İnşirah, XCIV, 1-3): "Ey Muhammed, senin göğsünü açmadık mı? Belini büken yükünü üzerinden almadık mı?" (Daha sonraları hadisler bu konu etrafında Hz. Peygamberin göğsünün Cebrail tarafından açılarak, kalbinin temizlendiği şeklinde geniş bir efsane ağı ördüler). Ancak, peygamberlik görevinin verilmesinden sonra Hz. Peygamberin omuzlarına yeni bir yük yüklendi. Bu yük, verilen görevin başarı ile yerine getirilmesi idi. Bu konuda Kur'an şunları söylüyor: "Şüphesiz Biz, sana, taşıması ağır bir yük yükleyeceğiz" (Müzzemmil, LXXIII, 5). Böylece Hz. Peygamberin bundan sonraki iç dünyası iki nokta arasında gidip gelmiştir: Bunlardan biri, kendi kontrolü dışında olan ve Mekkelilerin davranışından doğan hayal kırıklığı; diğeri ise başarıya ulaşmak için çaba harcamaktı. Çünkü Kur'an'da belirtildiğine göre, sadece vahyi bildirmek, hayal kırıklığına uğramak ve sonunda da başarısız olmak ruhi eksikliğin bir ifadesidir.

Hz. Peygamberin etkili olmak hususundaki endişesi o kadar kuvvetli idi ki, Kur'an bu konuya onun hem Mekke hem de Medine devirlerinde tekrar tekrar dönmektedir: "Kur'an'ı sana sıkıntıya düşesin diye göndermedik" (Ta-ha, XX, 2); "Bu söze inanmayanların ardından üzülerek neredeyse kendini mahvedeceksin" (Kehf, XVIII, 6). Hz. Peygamberin Mekke'deki müşrik Araplara karşı gösterdiği üzüntü ve endişenin temelde

aynını Medine'deki Hıristiyan ve Yahudi topluluklarına karşı da gösterdiği şu ayetlerde açıkça görülmektedir: "De ki: Ey Kitap Ehli, Tevratı, İncili ve Rabbiniziden size indirileni gereğince uygulamadıkça, bir temeliniz olmaz. And olsun ki, Rabbinden sana indirilen, onlardan çoğunun azgınlık ve inkarını arttıracaktır; **öyleyse kafirler için tasalanma**" (Maide, V, 68). Hz. Peygamberin bu durumu en kuvvetli bir şekilde şu Mekke ayetinde tasvir edilmektedir: "Ey Muhammed, onların söylediklerinin seni üzeceğini elbette biliyoruz; doğrusu onlar seni yalancı saymıyorlar, fakat zalimler Allah'ın ayetlerini bile bile inkar ediyorlar. Senden önce nice peygamberler yalanlandı ve kendilerine yardımımız gelene kadar yalanlanmalarına ve sıkıştırılmaya katlandılar. Allah'ın sözlerini değiştirebilecek yoktur; and olsun ki, peygamberlerin haberi sana da geldi. Onların aldırışsızlığı sana ağır gelince, eğer gücün yeri delmeğe veya göğe merdiven dayamağa yetmiş olsaydı, onlara bir mucize göstermek isterdin..." (En'am, VI, 33-35).

Hz. Peygamber, tebliğ görevinin etkili bir şekilde yerine getirilmesinin büyük bir önem taşıdığını ve gerçekten de ancak o zaman bu tebliğin hakiki tebliğ olabileceğini düşünmüştür; bu sebeple Hz. Peygamberin planını tatbik sahasına koymak için ortaya çıkan hiçbir fırsatı kaçırmaması şaşırtıcı değildir. Onun Mekke ve daha sonraları Medine'deki muhalifleri, Hz. Peygamberin bu beşeri dava konusundaki endişesini bildikleri için, taviz karşılığında bazı cazip tekliflerde bulunmuşlardır; fakat Kur'an onu sürekli olarak herhangi bir uzlaşmaya karşı uyarmış ve uzlaşma ile hedefe ulaşmada uygulanacak yöntem (strategy) arasındaki ayırımı açıkça ortaya koymuştur.

"Onlar senden uzlaşmanı arzu ederler ve böylece kendilerinin de uzlaşacaklarını (söylerler)" (Kalem, LXVIII, 9). "Seni, sana vahyettiğimizden ayırıp, başka bir şeyi Bize karşı uydurman için uğraşırlar. [5] O zaman seni dost edinirler. Seni pekiştirmemiş olsaydık, and olsun ki, az da olsa onlara meylede-

---

5. İngilizce metinde "Onlar seni neredeyse aldatarak vahyettiklerimizden uzaklaştırıp, Bize bir başka şeyi isnat ettiriyorlardı."

cektin. O takdirde sana, hayatın da ölümün de, kat kat azabını tattırırdık. [6] Sonra bize karşı bir yardımcı da bulamazdın" (İsrâ, XVII, 73-75).

Tamamıyla aynı husus, Medine'de indirilen şu ayetlerde de tekrarlanır:

"Atalarından Kitap miras alanlar (yani Yahudi ve Hristiyanlar) bu konuda şüphe ve endişe içindedirler. Bundan ötürü sen onları birliğe çağır [7] ve emrolunduğun gibi doğru ol; onların heveslerine uyma ve şöyle söyle: Allah'ın indirdiği kitaba [8] inandım; aranızda adaletle hükmetmekle emrolundum; Allah bizim de Rabbimiz, sizin de Rabbinizdir..." (Şûrâ, XLII, 14-15).

Hz. Peygamberin hayat hikayesini yazanların yine bildirdiğine göre, Hz. Peygamber Mekke'de peygamberliğinin ilk günlerinde bir gün, desteğini kazanmak için nüfuzlu bir kişiyle konuşuyordu. O sırada kör bir adam Peygamberi ziyarete geldi. Hz. Peygamberin canı sıkıldı ve adamı o anda görmek istemedi. Bu olay şu ünlü Kur'an ayetlerinin nazil olmasını sağladı: "Yanına kör bir kimse geldi diye Peygamber yüzünü asıp, çevirdi. Ne bilirsin, belki de onun arınmış bir kalbi var?... Sen öğüde gerek duymayan kimseyi karşına alıp ilgileniyorsun [9]... fakat sen Allah'tan korkup, sana koşarak gelen kimseye aldırmıyorsun" (Abese, LXXX, 1 vd.)

Hz. Muhammed'in Savaş Tekniği (Stratejisi)

Yukarıda uzun uzadıya naklettiğimiz örnekler Hz. Peygamber'in uğradığı ruhi güçlüğü bütün hatlarıyla ortaya koymaktadır. Mekke'de etrafına küçük olmakla beraber sadık bir taraftar grubu toplanmıştı, ama 13 senelik sürekli bir tebliğ ve mücadeleden sonra Hz. Peygamberin başlattığı hareketin çıkmaza girdiği açıktı ve inatla sürdürülen bir muhalefete karşı

6. İngilizce metinde "sana bu dünyada ve ötekinde cezanı iki kat arttırırdık."
7. İngilizce metinde "sen (insanları) ona çağır."
8. İngilizce metinde "kitaplara".
9. İngilizce metinde "sen bağımsız hisseden birini arayıp buluyorsun".

erken bir zafer ümidi, yok denecek kadar az görünüyordu. İşte bu sırada idi ki, Medine (İslam öncesi dönemdeki adı Yesrib) halkı Hz. Peygamberle temas kurarak, onu siyasi ve dini bir başkan olarak bu şehre hicrete davet etti. İşte bu nedenle, Hz. Peygamberin, faaliyeti çok yavaş ilerleme kaydetmiş olmasına ve biraz önce de söylediğimiz gibi, çok kısa zamanda çıkmaza girmiş görünmesine rağmen, tamamıyla ümitsiz bir aşamaya ulaştığını, Mekke'de kesinlikle reddedildiğini ileri sürmek mümkün değildir. Eğer Hz. Peygamberin dini görevi tatminkar bir ilerleme kaydetseydi, Mekke'yi terketmeyecekti. Çünkü Arapların dini merkezi olan bu şehri ele geçirmek, onun ilk hedefi idi. Fakat o, Mekke'de tamamıyla da reddedilmemiştir, çünkü tamamıyla reddedilmiş olsaydı, açıkçası Medinelilerin , doğum yerinde itibarını yitirmiş birini dini ve siyasi bir önder olarak davet etmeleri imkansız olmak gerekirdi: Hiç kimse acıdığından ötürü birini önder olarak seçmez. Öyleyse Hz. Peygamberin ahlaki itibarı ve devlet adamlığı yeteneğinin Medinelileri kendi tarafına kazanmış olduğu muhakkaktır. Zira Medineliler zaten uzun bir süredir şehri etkisine alan ve halkın hayatını tehlikeye sokan korkunç kabile savaşlarından kendilerini kurtarabilecek birini arıyorlardı. Medinelilerle yaptığı dikkatli görüşmelerden sonra, Hz. Peygamber, küçük fakat sadık bir taraftar grubu ile Mekke'den Medine'ye doğru yola çıktı. Hicret veya Peygamberin Mekke'den Medine'ye göç etmesi, hicri takvimin başlangıcını gösterir.

Hz. Peygamber, Medine'de bir cemaat olarak Yahudilerin dini hürriyetini teminat altına alan, Müslümanlar arasında yakın işbirliği üzerinde duran, Yahudi ve Müslümanlara barış için işbirliği çağrısında bulunan ve kanun ve nizamın tesisinde, anlaşmazlıkları karara bağlamak ve çözümlemek üzere Hz. Peygamberin mutlak yetkisini kabul eden bir bildiri yayınlamıştır. Çok kısa bir zamanda o, Mekkeli muhacirlerle Medineli Müslümanlar (ensâr) arasında gerçek ve etkili bir kardeşlik sağlamayı başarmıştır. Bu olayı eski ve yeni tarihçiler aynı ölçüde hayranlıkla karşılarlar. Bu başarılınca Hz. Peygamber, peygamberlik görevinin esası olan bir ödeve,

yani Mekke'de İslamı kabul ettirmek ve bu dini merkez vasıtasıyla İslamı daha ötelere yaymak hususuna dikkatini çevirdi. Onun bundan sonraki bütün çabaları bu amaca yöneliktir. Hz. Peygamber, Mekke'de büyük çaba harcamasına rağmen, fazla başarı sağlayamamıştır. Endişeye düştüğü anlarda bazan uzlaşmaya kadar varma tehlikesi gösteren bazı yöntem ve tedbirler denemeyi arzulamıştır: Kur'an ise onu uyarmış ve "Allah'ın yardımı gelinceye kadar" beklemesini talep etmiştir. İşte şimdi faaliyete geçmenin zamanı değil miydi? Olmadığını kim iddia edebilir? Buna rağmen, Hz. Peygamberin, özellikle batılı eleştiriciler tarafından en çok yanlış anlaşıldığı nokta bu noktadır. Onlar şu noktada Hz. Peygamberi anlayamadıklarını söylerler: Bir peygamber nasıl olur da savaşçı olabilir? Peşin hüküm bir yana, itiraf etmeliyiz ki, bu yazarların bu alandaki başarı fikrini nefretle karşılayacak kadar keder, başarısızlık, hayal kırıklığı ve çarmıha gerilmeyi konu edinen acındırıcı hikayelere alışık oldukları varsayımını gözönüne almadıkça, biz de, onların bu "anlamakta yetersiz kalışlarını" anlayamıyoruz. Bununla birlikte biz Hz. Peygamberde, ne Mekke'de ne de Medine'de **kesinlikle herhangi bir değişikliğin olmadığını** bütün açıklığıyla ortaya koyduk; sadece Medine'de harici şartlar Peygamber için daha müsait ve Mekke'de hasretini çektiği bir biçimde idi.

Bu noktada Hz. Muhammed'in İslam diniyle Araplar için milli bir din ortaya koyduğu şeklindeki iddiayı yeterince ele alabiliriz. Daha önce de işaret ettiğimiz üzere, Kur'an'ın temel fikri olan tektanrıcılık, sosyal ve ekonomik bir ahlaki düzen fikrinde özellikle Araplara ait hiçbir şey yoktu. Fakat bu merhalede İslamın milli bir din olduğu lehinde ileri sürülen delil şudur: Hz. Muhammed, Medine'de kendisine uymayı reddeden Yahudiler tarafından hayal kırıklığına uğratılınca, onlara karşı bir tavır takınmış; ibadet yönü (kıble) olarak Kabe'yi Kudüs'ün yerine koymak ve Kabe'ye haccı Müslümanlar için farz kılmak suretiyle İslamı araplaştırmak yönünde somut adımlar atmıştır.[10] Normal olarak, bir Müslüman, bu adım-

10. Bkz., sözgelimi, F. Buhl, "Muhammed" maddesi, *The Shorter Encyclopedia of Islam.*

ların Hz. Peygamber tarafından bizzat atılmayıp, Allah tarafından Kur'an'da emredildiğini söyleyecektir. Hz. Peygamberle Kur'an arasındaki münasebetle ilgili görüşümüzü gelecek bölümün başında kısaca vereceğiz. Burada öteki meseleyi etkilememek ve tartışmak amacıyla Hz. Peygamberle Kur'an'ı birbirinden ayırmayacağız.

Hz. Peygamberin çok geçmeden Medine'de kendisine ve dinine karşı çıkan Yahudilerle çatışmaya girdiği tarihi bir gerçek olarak ortadadır. Biz, özellikle dini meselelerdeki Müslüman-Yahudi ilişkilerinin gelişimini gelecek bölümde daha yakından inceleyeceğiz. Fakat batılı tarihçilerin genelinin ileri sürdüğü iddia, Medine Yahudiliğinin İslamın gelişmesinde oynadığı rolü sadece abartmakta ve bu noktada sebebi sonuçtan ayırmakta özellikle yetersiz kaldığı görülmektedir. Eğer Hz.Peygamber Medine'ye varışında Yahudilere yaranmak için Kudüs'ü kıble olarak tayin etmiş olsaydı, kıblenin Kabe'ye doğru çevirilmesi iddiası, kesin olmamakla beraber, daha fazla ağırlık kazanabilirdi. Fakat bu kesinlikle gerçeği yansıtmamaktadır. Kıblenin Kudüs olarak kabul edilmesi, öyle görünüyor ki, Mekke'de, büyük bir ihtimalle baskı altında bulunan Müslümanların namazlarını açıkça eda edemedikleri ve ibadet için Kabe'ye giremedikleri bir sırada uygulama alanına konulmuştur. Ayrıca bütün Araplar için olduğu gibi, Medineliler için de dini faaliyet merkezi Kudüs değil, Mekke idi. Buna göre, Mekke'de Kudüs lehine ilk değişikliğin yapılması bir zaruretin neticesi olup, amacı da müşriklerle Müslümanlar arasındaki ayırımı belirtmekti. Kur'an'ın bize bildirdiği de budur: "Senin yöneldiğin yönü, Peygambere uyanları cayacaklardan ayırmak için kıble yaptık" (Bakara, II, 143). Eğer Kudüs'ü devamlı olarak kıble yapmak düşünülseydi, dini alanda Kudüs'ü Yahudilikten ayırmak suretiyle bu yola kolaylıkla girilebilirdi. Nitekim bunun aynı Hz. Musa, hatta Hz. İbrahim'le ilgili olarak yapılmış ve Hz. İbrahim'in ne bir Yahudi, ne de bir Hristiyan olduğu belirtilmiştir. Haccın bir dini ödev olarak tesisine gelince, bunun Medine Yahudiliğinin Hz. Peygambere ve görevine karşı takındığı tavırla, uzaktan da olsa, hiçbir ilişkisi yoktur. Burada dikkate değer olan husus şudur:

Her iki adım da birlikte, birbirine yakın zaman aralığı içerisinde, takriben hicretten 18 ay sonra Hz. Peygamberin Mekkelilerle savaşıp yendiği ilk ve önemli bir savaş olan Bedr savaşından biraz önce atılmıştır.

Gerçek şudur ki, Hz. Peygamberin Medine'de uyguladığı mücadele yöntemi, Mekke'de bulunduğu sırada da olduğu gibi, ilk hedef olarak Mekke'yi İslam davasına kazanmayı ve Mekke'den dışarıya doğru yayılmayı öngörüyordu. İki güçlü etken bu siyaseti belirlemiştir: Bunlardan birincisine göre, Mekke Arapların dini merkezi idi ve Arapların İslam dininde biraraya gelmeleriyle bu din dışarıya doğru yayılabilirdi. İkinci etkene göre ise, eğer Hz. Muhammed'in kendi kabilesi İslam dinine kazanılabilirse, bu İslam dini için büyük bir destek sağlayabilecekti; çünkü Kureyş Kabilesi, kendi durumu ve diğer kabilelerle yaptığı anlaşmalar dolayısıyla, büyük kuvvet ve etkinlik kazanmıştı. Mekke devrinin ilk sıralarında bile Kur'an'da Hz. Peygamberden ilk olarak "en yakın akrabalarına" ve "kabilesine" durumunu açması kesin bir dille istenmiştir. Burada milli denebilecek hiçbir şey bulunmayıp, sadece ahlaki bir dava uğruna tarihin fiili güçlerinin basit bir kullanımı söz konusudur. Tarihçi İbn Haldûn bu gerçeği açıkça görmüş ve İslam Dini'nin ilk olarak ortaya atılması için gerekli olan fiili kudret ve güçlülüğün (asabiyye) önem ve rolü üzerinde durmuştur. [11] XVIII. yüzyıl düşünürü Şah Veliyullah ed-Dıhlevî aynı esas üzerinde fikir yürüterek, İslamın bu dünyada etkili bir din olması için "Arapların İslama göre şartlandırılmasının" mutlak surette gerekli olduğunu, söylemiştir. [12] Bununla birlikte en esaslı nokta, daha önce birkaç biçimde ifade ettiğimiz husustur: Buna göre son tahlilde tarihi bakımdan etkili olup olmaması bir şey değiştirmeyecek olan bir Allah, şüphesiz, Hz. Muhammed'in ve Kur'an'ın Allah'ı değildir. Eğer tarih ilahi faaliyet için uygun bir alan meydana getiriyorsa, tarihi güçlerin ahlaki bir hedef için kesinlikle en akıllı şekilde kullanılması zorunludur.

---

11. İbn Haldûn, *Mukaddime*, İng. çev.: F.Rosenthal, New York 1958, I, s. 279.
12. Bkz., *Hüccet Allah el-Bâliga*, Kahire 1322/1904, I, ss. 93 vd.

Fakat bütün bunların yanında Hz. Peygamberin Mekke'lilere karşı aldığı tedbirlerin en acil ve ilk sebebi, Mekkelilerin, Medine'ye hicret ettikten sonra bile, Müslümanlara karşı takınmış oldukları düşmanca tavırdır. Mekkeliler, fiilen yerlerinden kovdukları muhacirlerin mallarını gaspetmekle kalmamışlar, Hz. Peygamber ve Mekkeli taraftarlarının Medine'de bir başka kabileye katıldıkları gerçeğini ağırbaşlılıkla bile karşılayamamışlardır. Bu sebeple Mekkelilerin Medine'yi tehdit altında tutmaları, Medinelilerin, özellikle muhacirlerin de bu tehdidin fiilen gerçekleşmesine engel olmak için ellerinden geleni yapmaları tabii idi. Bir başka deyişle, her ikisi arasında bir savaş durumu mevcuttu. Bizzat Kur'an bu hususta tarihi bir tanık olarak en güzel ifadeyi ortaya koymakta ve bir Mekke kervanı ile bir grup muhacir arasında Hz. Peygamberin açık izni olmadan 2/624'te kabileler arası hukuka göre savaşmanın yasak olduğu Muharrem aylarında vuku bulan bir çatışmaya değinerek, şunları söylemektedir: "İnsanlar sana haram aylarını sorarlar... O ayda savaşmak büyük suçtur. Allah yolundan alakoymak, O'nu inkar etmek ve halkın Mescid-i Haram'a girmesini engelleyip, onları oradan kovmak Allah katında daha büyük suçtur. Fitne çıkarmak ise, öldürmekten daha büyüktür. Güçleri yeterse, dininizden döndürünceye kadar sizinle savaşmaya devam ederler" (Bakara II, 217)

Bu nedenle, açıkça görülüyor ki, Hz. Peygamberin Medine'den askeri harekat şeklinde aldığı tedbirler, ortada fiili bir savaş durumu olduğu için, genellikle batılı yazarların düşündüklerinin tersine, hiçbir tahrike dayanmadan ortaya çıkan şeyler değildi. Öte yandan son zamanlarda İslam savunucularının ileri sürdükleri gibi, Hz. Peygamberin aldığı her tedbir için Mekkelilerin belli bir saldırgan fiilinin mevcut olması da gerekli değildir. Genel bir savaş durumunda herhangi bir tarafın kendi askeri harekatını planlayıp uygulaması tabiidir. Burada kabul edilmesi gereken şudur: Kendisine karşı savaşılmayıp, amacını barışla elde edebilseydi, Hz. Peygamber mutlak surette savaşa başvurmak arzusunda değildi. Hatta saldırıya uğradıkları zaman bile, aslında Müslümanlara sadece aynıyla karşılık vermeleri emredilmiş, "ama sabır yine de daha iyidir" (Nahl XVI, 126) denmiştir. Hz. Peygamber sadece savaş kaçınılmaz olduğu zaman savaşmıştır. Ancak yine

hatırlanmalıdır ki, mecbur olduğu ve o gücü kendisinde bulduğu zamanlar savaşmıştır. Bunun sebebi, İslamın amacının mutlak bir emir olarak gerçekleştirilmesinin zorunluğudur. Bunun için ise sadece tebliğ değil, sosyal ve siyasi güçlerin de harekete geçirilmesi lüzumludur. İşte tam bunun içindir ki, Hz. Peygamberin Medine'deki hayatı, İslam dininin siyasetle bir uzlaşması olmaktan uzak olup, onun peygamberliğinin zaruri bir sonucudur. Daha önce Hz. Muhammed'in sözü edilen fiillerinin niçin zaruri olduğunu göstermek amacıyla Kur'an'ın Mekki surelerinden delil getirmiştik.

Gerginleşen ilişkiler ve ilk çarpışmalar, Müslümanlarla Mekkeliler arasında ilk meydan savaşına yol açtı. Mekkeliler, Suriye'den gelen zengin bir kervanın tehlikede olduğu haberleri kendilerine ulaşınca, büyük bir savaşa girmeğe karar verdiler. H. 2. yılın Ramazan ayında (Mart 624) yaklaşık olarak 1000 Mekkeli 300 Müslümanla Bedr'de karşılaştı, fakat ağır bir yenilgiye uğrayarak, önderlerinden birkaçını kaybettiler. Bu savaştan hemen sonra Hz. Peygamber, bazı nüfuzlu bedevi kabileleri ile bir anlaşma imzaladı. Bu kabileler, zaten Hz. Peygamberin gücünün arttığını görerek, onunla irtibat kurmak arzusunda idiler; fakat daha sonraki olayların ve Kur'an'da geçen bedevilerle ilgili eleştirilerin de gösterdiği üzere, bunlar yalnızca kuvvet karşısında boyun eğerlerdi. Yine Bedr Savaşından hemen sonra Hz. Peygamber, anlaşma maddelerinin hilafına Mekkelilerle işbirliği yapmış olan Medine'deki Yahudi Kaynuka Kabilesine hücum ederek, Suriye'ye göçe zorladı.

Ancak Mekkeliler, Bedr'de uğradıkları küçük düşürücü yenilginin verdiği kızgınlıkla 3/625 yılında 3000 kişilik bir ordu hazırlayarak, Medine dışındaki Uhud Dağı'nın eteklerinde Müslümanlarla karşılaştılar. Başlangıçta, Mekkeliler sayıca ve silahça büyük üstünlüklerine rağmen, ağır bir yenilginin eşiğinde idiler. Fakat yanları korumak için Hz. Peygamber tarafından tepede görevlendirilen okçular, açık emre rağmen, görevlerini terkederek, ganimetten mahrum kalırlar düşüncesiyle, savaşa katıldılar. Mekkeliler bu durumda koru-

masız kalan yanlara saldırdılar ve Müslümanları dağıtarak ağır kayıplar verdirdiler. Hz. Peygamberin öldürüldüğüne dair haberler yayılmaya başladı. Ancak Hz. Peygamber yaralanmıştı. Daha sonra Müslümanlar yeniden biraraya toplandılar, ama Mekkeliler savaşmadan yerlerine döndüler. Kur'an, gerçekte 100 Müslümanın 1000 müşrike başarıyla karşı koyabileceğini, fakat onların zayıflıklarının Allah'ın gözü önünde apaçık durduğunu, buna rağmen yine onların iki katını yenebilecek güçte olduklarını söyleyerek, biraz tenkitçi, biraz teselli edici ve biraz da Müslümanların moralini yükseltici bir ifade kullanmıştır.[13] Müslümanların mağlup oluşundan ötürü duydukları sevinci gizlemeyen Yahudiler üzerine bir kez daha saldırıldı ve Nadîr Kabilesi bir yıl önce Kaynukâ'nın uğradığı muameleye tabi tutuldu. Bedeviler ise, Müslümanların uğradığı gerilemeye bakarak, onlara karşı artık dostça bir tavır takınmadılar. İki yıl sonra 5/627 yılında daha büyük bir tehlike Medine'yi tehdit etti: Mekkeliler, Hayber Yahudilerinin kışkırtması üzerine diğer bedevi kabilelerin de yardımıyla 10.000 kişilik bir ordu topladılar; amaçları Medine'yi işgal etmekti. Hz. Peygamber, şehrin dışarıya açık olan bölümlerinin önüne hendekler kazdırdı. Mekkeliler ve bedeviler şehri kuşattılar. Kuşatma uzadıkça, giderek cesaretlerini kaybeden kuşatmacılar arasında ayrılıklar belirdi ve sonunda da geri çekildiler. Hendek, Hz. Muhammed'in faaliyetini önlemek için Mekkelilerin harcadığı çabaların son mezarı oldu. Kuşatmanın kaldırılmasından hemen sonra Medine'de son büyük Yahudi kabilesi olan Kurayza üzerine yüründü: Artık açıkça görülüyordu ki, oradaki Yahudilere hiçbir anlaşmada güvenilemezdi. Fakat bu kez Müslümanlar onlara uygulanacak muamele konusunda kesin bir ayrılığa düştüler. Sa'd b. Mu'âz'ın başkanlığını yaptığı bir grup, Yahudilerin ardı arkası kesilmeyen ihanetleri karşısında mümkün olan en şiddetli tedbirlerin alınması üzerinde başarıyla ısrar etti. Yahudilerin erkekleri genellikle acımasız bir şekilde kılıçtan geçirildi. Bütün bu acı olaylarda en kötü rolü oynayanlar ve kalpsizce hareket edenler "münafıklar"dı; bunlar şüphesiz daima Yahudi-

13. Kur'ân, Enfâl, VIII, 66.

lerle işbirliği halinde idiler, fakat daima onları kışkırttıktan sonra yalnız bırakmışlardır.

Sonunda Hz. Peygamberin stratejisi artık merkezi hedefine yaklaşıyordu: Bu hedef, İslamın yayılması için merkezi bir nokta olacak olan Mekke'nin kan dökülmeden ele geçirilmesi idi. H. 6. yılın sonlarına doğru (M.628 yılının başları) Hz. Peygamber, taraftarlarına Umre'yi (küçük haccı) ifa etmek üzere Mekke'ye doğru hareket etmelerini emretmek suretiyle, ortaya çıkacak tehlikeyi de dikkatle göze alarak,kesin bir diplomatik darbe indirdi. Bu sıralarda ise Mekke'de kamu oyunun büyük bir bölümü kendi tarafına dönmüş bulunuyordu. Fakat hala onun Mekke'ye girmesine kuvvetle karşı koymak isteyen bir inatçılar zümresi kalmıştı. Sonunda Mekkeliler, İslam tarihinde Hudeybiye Barışı adıyla bilinen barış görüşmelerine başlamak üzere Hz. Peygambere bir heyet gönderdiler. Bu anlaşmaya göre, Hz. Peygamber Umre'nin ifasını gelecek yıla erteleyecekti; ancak bu şart Müslümanlar arasında bazılarının bir anda öfkelenmelerine yol açtı. Aslında Mekkelilerin bir anlaşmayı görüşmeye zorlanmış olmaları Müslümanlar için büyük bir diplomatik başarı idi. Hz. Peygamber ve taraftarları ertesi yıl (7/628) Umre'yi, anlaşmaya uygun olarak yerine getirdiler. 8/629'da Mekkeliler bir çatışmada taraf idiler; muhalifler ise Müslümanlarla bir ittifak yapmışlardı; dolayısıyla Müslüman müttefikler de bu çatışmada harekete geçmek zorunda kaldılar. Hz. Peygamber Mekke dışında kamp kurdu: Bunun üzerine Mekkeliler barışçı yoldan teslim olmak için görüşmelere giriştiler. Hz. Peygamber Kabe'deki putlar dışında bütün düşmanlarına genel bir af ilan etti; sadece putlar yerlerinden alınacaktı. Hemen hemen bütün Mekke Müslüman oldu. Bütün Arabistan'ın, Müslümanların egemenliği altına girdiği bu mutlak zafer ve şan anında Hz. Muhammed, tevazu ve dua ile şükranlarını ifade etti: "Ey Muhammed, Allah'ın yardımı ve zafer günü gelip, insanların Allah'ın dinine akın akın girdiklerini görünce, Rabbini överek tesbih et; O'ndan bağışlama dile, çünkü O, tövbeleri daima kabul edendir" (Nasr, CX).

Bundan sonraki iki yıl içinde Arabistan'ın geri kalan kısmı büyük çapta kendi istekleriyle İslam dinine katıldı; yalnız Tâ'if şehri ve Havâzin kabileleri Müslüman olmadan önce büyük bir mukavemet gösterdiler. Hz. Peygamber Medine'yi sürekli olarak kendi yerleşim merkezi yaptı ve 9/630'da kuzeydeki Ürdün bölgesi Hristiyan Araplarına karşı seferini de buradan yönetti. Ne var ki, kısa ve görünüşe göre alelade bir sıtma nöbeti sonunda 13 Rebî'ül-evvel 11/8 Haziran 632'de öldü. Ancak ölmeden takriben bir ay kadar önce de Kuzeye bir başka sefer düzenlemiş bulunuyordu. Açıkça görülüyor ki, Hz. Peygamber, İslamı Arabistan'ın sınırları içinde tutmak niyetinde değildi. Ancak Batılıların büyük bir bölümünün kabul ettiği görüş, İslam dininin yalnız Arapların milli dini olarak amaçlandığı iddiasından hareketle, Hz. Peygamberin sadece Bizans ve İran hakimiyetinde olan Arapları İslamın sınırları içerisine almayı düşündüğünü şiddetle savunur. Yukarıda ileri sürdüğümüz bilgilerde bu iddiayı reddetmek için kuvvetli nedenler bulunmaktadır. Hz. Peygamberin görevinin aldığı istikamet ve onun idaresi altındaki İslami hareketin akışı, dayandığı mantığın İslamın dışarıya doğru genişlemesiyle gerçekleştirildiği hususunda hiçbir şüphe bırakmamaktadır.

Yine bu mantıktan hareketle esas olarak Hz. Peygamberin Habeş Kralını, Mısır Valisi Mukavkıs'ı, Bizans ve İran İmparatorlarını İslama davet eden mektuplar gönderdiği iddiasının (her ne kadar bu mektupların asıl metinlerinin sadık bir biçimde kopyalanmış olması mümkün olmayıp, tetkike ihtiyaç gösterse de), doğruluğunu kabul ediyoruz. Batılı bilginlerden çoğu, Hz. Muhammed'in bu kişilere mektup yazdığı hususunu reddetmişler ya da şüpheyle karşılamışlardır; çünkü onlara göre Hz. Muhammed'in, bir Arap olarak özellikle bu insanları İslamı kabule zorlama konusunda hiçbir imkana sahip olmadığı bir sırada böyle bir adımı atmaya cesaret etmesi, veya uyanık bir siyasetçi olarak onun böylesine bir takım ham hayallere dalması, inanılması imkansız bir husustur. Fakat bebekliğinde annesini kaybeden, dünyevi imkanlardan yoksun bir çocuğun, özellikle bu gibi şeylerin büyük değer taşıdığı bir toplumda, peygamberlik iddiasında bulunduktan

sonra, bütün Arabistan'ın İslama boyun eğmesini sağlaması, inanılması daha da güç bir hayal değil midir? Araplar, Hz. Peygamberin ölümünden sonra da 10 yıl gibi bir süre, bu yıpranmış çöken rejimlere son verilmesinin hiç te hayali olmayıp, en tabii bir şey olduğunu fiilen göstermediler mi? Hz. Peygamber birbirine düşman iki İmparatorluk arasındaki sürekli savaştan habersiz değildi. Bütün bunlara, Müslümanların, müşriklerin baskısı sonucu Mekke'den Habeşistan'a göç ettiklerinde olduğu gibi, büyük güçlük anlarında bu ülkenin kralından yakınlık gördükleri; İskenderiye Valisi Mukavkıs'ın Hz. Peygambere dostça davrandığı ve hatta Hz. Peygambere çocukken ölen oğlu İbrahim'i doğuran Meryem'i cariye olarak hediye ettiği; ve nihayet Müslümanların genel olarak Hristiyanlardan umutlu göründükleri de eklenince, en azından Hristiyan emirlere gönderilen mektuplar sadece anlaşılır bir hale gelmekle kalmaz, bir çeşit mantıki sonuç olarak ta görünür. Hristiyan emirlere gönderildiğine göre, İran emirine neden mektup gönderilmesin? Hz. Peygamber, İslamın Arabistan dışında talihini denemesi için azimli görünüyordu. Emirleri davet etmek ise en etkili ve en makul bir metodtu.

Hz. Peygamber, ölmeden önce, iman esasına dayalı evrensel bir kardeşlik için gerekli şartları hazırlamıştı. O, bu esası eski kan bağlarının ve Arapların kabile bağlılıklarının yerine koymada büyük çaba harcadı. Böylece Müslüman ümmeti (ümme müslime) toplumun temeli olarak bütün dahili dayanışma kurallarıyla birlikte onun elinde şekillendi; ne var ki, daha sonraları başka önemli değişiklikler de geçirerek, zamanla sayıca Arapları aşan Arap olmayanları da fiilen İslam toplumunun bünyesinde topladı. Hz. Peygamber oldukça etkili Veda Haccı hutbesinde, fiilî ilerleyişi içerisinde İslami hareketin temelinde yatan bütün gelişmeleri kısaca özetleyen, hedef olarak yöneldiği kuralları, resmen ifade ve ilan etmiştir. Bu esaslar, insan sevgisi, eşitlik, sosyal adalet, iktisadi adalet, doğruluk ve dayanışma kurallarıdır. Modern bilginlerin, doğruluğu hususunda genel kuşkularını dile getirmiş olmalarına rağmen, bu hutbenin metni yine de bütünüyle güvenilir olarak kabul edilmelidir. Kur'an'da da aynı ölçüde şiddet-

le kınanmış olan tefeciliğin kötülenmesi gibi metinle ilgili deliller ve bu hutbenin ortaya çıkmasını sağlayan uzun hazırlık (bir önceki yıl Hz. Peygamber hacca gitmeyip, Arap kabilelerinden elçilerin akarcasına geldikleri Medine'de kaldı) bu hutbeyi esas olarak şüpheden kurtarmaktadır. Ancak bu hutbenin daha sonraki nüshalarından bazılarında büyük bir ihtimalle bazı ilaveler yapılmıştır; bu ilaveler arasında "takva dışında Arabın arap olmayana hiçbir üstünlüğü yoktur" cümlesi de bulunmaktadır. Bu fikir, şüphesiz, Kur'an'ın ve Peygamberin tebliğinin mantıki bir neticesi olmakla beraber, Hz. Peygamberin gerçekte Arap ve Arap olmayanlardan söz edip etmediği oldukça şüphelidir, çünkü bu mesele o sıralarda mevcut değildi ve bu cümlenin İslam toplumundaki daha sonraki gelişmeleri yansıttığı anlaşılmaktadır.

Yahudiler ve Hıristiyanlar

Hz. Peygamber, daha peygamberliğinin ilk sıralarından itibaren, kendi tebliğinin öncekilerin bir devamı, hatta daha önceki peygamberlerin bir "yeniden canlanması" olduğundan emindi; ilk Mekke surelerinden birinde Kur'an "İbrahim ve Musa'nın sahifelerinden" (A'lâ, LXXXVII, 19) söz etmektedir. Ancak bu tutum tamamıyla nazari ya da ideal dini düzeyde olup, Ehl-i Kitabın fiili itikat ve ameliyle hiçbir alakası bulunmamakta ve her iki hususun birbirinden ayırdedilmesi gerekmektedir. Nitekim Hz. İbrahim, Musa ve İsa gibi ideal şahsiyetlere karşı Kur'an'ın takındığı tutumun belirlenmesi ve eleştirisi ya da mevcut Yahudi ve Hristiyanların değerlendirilmesiyle ortaya çok daha karmaşık bir durum çıkmış ve bu karmaşık durum süregelmiştir. Gerçek alanda, özellikle Kur'an'ın Yahudilerle olan münasebetlerinde, siyasi anlaşmalar ve bu anlaşmaların bozulduğu görülmektedir; fakat Hristiyanlar söz konusu olunca, takınılan tavrın esası itikadi ve kelami olarak kalmaktadır. Tamamıyla itikadi sahada ise Hz. Muhammed'in Yahudi-Hristiyan gelenekle ilgili malzemeleri elde ettiği tarihi kaynaklar meselesi, hala bir sır olarak durmaktadır. Şu mülahaza meselenin mahiyetini ortaya koya-

caktır: Kur'an, pek erken bir tarihten itibaren İsa'yı Allah'ın bir peygamberi olarak kabul ettiği halde, yine Mekke'de oldukça erken bir tarihte İsa'nın uluhiyeti iddiasını reddetmiştir (mesela, Meryem, XIX). Bu hususa karşılık, genellikle İslam dini üzerinde çalışan Hristiyan bilginlerin yaptığı gibi, Hristiyanlar tarafından Hz. Muhammed'e anlatılan teslis fikrinin çok kaba bir teslis fikri olduğunu, yani Hristiyanların İsa'yı Allah'ın fiziki ya da yarı fiziki bir oğlu olarak gösterdiklerini ve eğer Hz. Peygambere daha kabul edilebilir ve daha ruhani bir görüş ileri sürülmüş olsaydı, bunu reddetmeyeceğini ileri sürmek hiç te ikna edici değildir. Kur'an'dan da anlaşılacağı üzere, Mekkelilerin şirki bile gerçekte kaba ve tamamıyla maddi değildi. Şüphesiz Kur'an müşrik Arapları, ilahlarına "Allah'ın kızları" dedikleri için suçlamaktadır, fakat bu ifade basit bir anlamda kullanılmamıştır, çünkü bu ilahlar Allah' tan parçalar olarak sayılmakta idi (Zuhruf, XLIII, 16).

Bu nedenle bu karanlık noktayı çözmek için, öyle görünüyor ki, Arabistan'da teslis inancına bağlı olmayan ve Hristiyan kilisesi ile muhtemelen oldukça gevşek bir bağı olan farklı bir Hristiyan (veya Hristiyanlaştırılmış Arap haniflerinin sahip olduğu) geleneğin bulunduğunu ileri sürmek gerekmektedir. Ancak böyle bir varsayımdan hareket edilse bile, mesele, biraz mesafe katedince, daha da çözülemez bir hal almaktadır. Çünkü Kur'an Mekke'de teslisi ve İsa'nın uluhiyyetini kesinlikle reddettiğine ve aynı şeyi Medine'de de yapmakta devam ettiğine göre, neden hala "Şüphesiz inananlar, Yahudi olanlar, Hristiyanlar ve Sâbi'ilerden Allah'a ve ahiret gününe inanıp yararlı iş yapanların [14] ecirleri Rablerinin katındadır. Onlar üzülmeyeceklerdir." [15] (Bakara, II, 62; Mâide, V, 69) demeye devam etmektedir? Ancak belki de en açık metin Mâide (V) suresinin 82-83. ayetlerinde bulunmaktadır: "Ey Muhammed, inananlara en şiddetli düşman olarak, insanlardan Yahudileri ve Allah'a eş koşanları bulursun. Onlardan inananlara sevgice en yakın 'biz Hristiyanız' diyenleri bulursun. Bu, on-

14. İngilizce metinde "İnananlar, Yahudi, Hristiyan ve Sâbi'iler, Allah'a ve ahiret gününe inanıp yararlı iş yapan herkes...."
15. İngilizce metinde "Onlar için korku yok; onlar üzülmeyeceklerdir de"

ların içinde bilginler ve rahipler bulunmasından ve büyüklük taslamamalarındandır. Peygambere indirilen Kur'an'ı işittiklerinde, gerçeği öğrenmelerinden dolayı... gözlerinden yaşlar aktığını görürsün."

Aynı görüş Yahudiler ve Yahudilik için de geçerli olmalıdır. Kelami bir tabirle Kur'an'da Yahudilikle ilgili bir muhtevanın yer aldığı hususu hiç kimseyi şaşırtmayacağı gibi, Kur'an'da başından sonuna kadar ısrarla belirtilmektedir. Aynı şekilde Kur'an Filistin'den, birden fazla yerde "kutsal ülke" olarak sözetmektedir. Ancak hiçbir mantık buradan, Hz. Peygamberin Medine'de Yahudilerle acı tecrübeleri olmasaydı, Mekke'nin dini bakımdan Kudüs'ün aşağısında kalacağı sonucunu çıkaramaz. Gerçekten de, yukarıda gösterdiğimiz gibi, eğer Hz. Peygamber için Mekke'nin alınması ana hedef idiyse, bu hedefin İslamda Kabe'nin zaten üstün bir yere sahip olmasından ötürü olması gerekir. Eğer Kudüs daha başlangıçta bu sürekli mevkii işgal etmiş olsaydı, Medine'de Yahudilerin İslam dinine karşı koyması, tıpkı onların, dini şahsiyetlerinin İslam dinindeki yerlerini değiştiremeyecekleri gibi, bu durumu değiştiremezdi. Gerçekte de olduğu gibi, bu Yahudiler sürülebilir ya da ezilip yokedilebilir, ama, Hz. İbrahim v.b.'nin şahsiyetleri Yahudilerden ayrıldığı gibi, Kudüs'ün yeri de onlardan dini bakımdan ayrıldıktan sonra muhafaza edilmiş olabilirdi.

Hz. İbrahim ve diğer dini şahsiyetlerin Yahudi ve Hristiyanlar zümresinden bu şekilde (İslam dini tarafından) ayrı tutulması, Yahudi ve Hristiyanlar arasındaki iki unsurun kaçınılmaz bir neticesi idi: Kur'an sürekli olarak bu unsurlardan birini övmekte, ötekini ise kınamaktadır. Mesela, "içlerinde (yani Ehl-i Kitab arasında) orta yolu tutan bir ümmet [16] vardı, çoğunun işledikleri ise kötü idi." (Mâide, V, 66) Onlardan Tevrat ve İncil'e uygun olarak yaşamaları istenmiş, fakat bütün örgütlü dini geleneklerin sahipleri gibi, Yahudi ve Hristiyanlar da, kendi aralarında çatışmış ve her biri kurtuluş anahtarlarının sımsıkı kendi ellerinde bulunduğunu iddia

16. İngilizce metinde "dürüst bir zümre".

etmişlerdir: "Yahudiler, 'Hristiyanlığın bir temeli yoktur' dediler. Hristiyanlar da 'Yahudiliğin bir temeli yoktur' dediler. Oysa onlar Kitaplarını da okuyorlar" (Bakara, II, 113): "Kendi dinlerine uymadıkça, Yahudi ve Hristiyanlar senden hoşnut olmayacaklardır, de ki: Doğru yol ancak Allah'ın yoludur" (Bakara, II, 120). Bu durumun kaçınılmaz sonucu Kur'an'da Hz. İbrahim'in ne bir Yahudi ne de bir Hristiyan olduğunun, ona en çok sahip çıkanların ise onu gerçekten izleyenler olduğunun ilan edilmesiydi (Al-i İmrân, III, 67-68). Sadece Hz. İbrahim'le ilgili olarak değil, Hz. Musa ve İsa'ya varıncaya kadar bütün diğer dini önder ve peygamberlerle ilgili olarak ta aynı yol izlenmiştir (Bakara, II, 135, 136, 140). Kur'an böylece gerçek ve ilahi hidayet üzerinde hak sahibi olduklarını iddia edenlerin iddialarını geçersiz kıldıktan sonra, oldukça açık bir şekilde Müslümanlara da şöyle seslenmiştir: "Eğer O'ndan yüz çevirirseniz, sizi ortadan kaldırır, sizin gibi olmayacak bir milleti yerinize getirir" (Muhammed, XLVII, 38; yine bkz. Mâide, V, 57).

Siyasi düzeyde Hz. Peygamberin Yahudilerle olan tecrübesi, son kesimde de kısaca özetlendiği gibi, kesinlikle acı bir tecrübe idi. Hz. Peygamber Medine'ye varışında, onlarla ünlü "Medine Anlaşması" adını alan bir anlaşma imzalamıştı; bu anlaşma ile onlara, saldırı vukuunda Medine'nin müdafaasında Müslümanlara katılmak şartıyla, dini özerklik verilmişti. Fakat Yahudilerin, ittifakta hiç te iyi olmayan, güvenilmez bir ortak olduğu görüldü. Onlar Hz. Peygamberi ve onun yeni dinini sadece alaya almakla kalmadılar, Mekkelilerle olan bütün çatışmalarda da Mekkelilere yakınlık duyup,onları desteklediler ve daima Medine'deki münafıklarla işbirliği yaptılar. Şurası dikkate şayandır ki: Mekkelilere karşı yapılan her büyük çatışmadan sonra Hz. Peygamber, Medine Yahudiliğine karşı harekat düzenlemiş; bunun sonucunda giderek sürülmüşler ve yok edilmişlerdir. Nitekim Hicaz'da zengin bir vaha olan Hayber'de yaşayan Yahudilerin bile Mekkelilerin Medine'ye karşı düzenledikleri seferde 10.000 kişilik bir ordunun toplanmasında elle tutulur katkıları olmuştu. 9/630 yılında Hayber fethedilerek, cizyeye bağlandı. Müslümanların Yahudi

ve Hristiyanlara karşı davranışı genellikle böyle olmuş ve bu, daha sonra diğer dinler için de bir ölçü haline gelmiştir.

Sonuç

Hz. Peygamberin hayatını inceleyen hiç kimse hem onun ruhi karakteri hem de insanlığa dini önderlikte son derecede olağanüstü ve gerçekleştirme imkanına kavuştuğu ruhi idealine tamamıyla tabi olan keskin siyasi ve idari zekasından etkilenmeden edemez. Nitekim bir kez bu gerçeği kabul edince, hem kendisi için, İslam dininin tebliğinde bir aracı olmaktan başka bir şey talep etmeyen Allah'ın elçisinin eşsizliğini takdir etmiş, hem de hayati anlamda İslamın esas konusunu kabul etmiş oluruz. Hz. Peygamberin çok kadınla evlenmiş olması konusunda her şeyden önce Hristiyan misyonerlerden ve batılı bilginlerden onun şahsına karşı acı eleştiriler gelmiştir. (Ancak son zamanlarda sonuncuların bu tutumlarında önemli denebilecek değişiklikler olmuştur.) Müslümanların sık sık işaret ettikleri üzere, bu evliliklerin şehvet uğruna yapılmış olması hemen hemen imkansızdır: Hz. Peygamber, kendisinden çok yaşlı olan Hz. Hatice ile, onun böyle bir şeyi teklifi üzerine evlenmiş ve Hz. Hatice elli yaşında ölünceye kadar da başkasıyla evlenmemiştir. Peygamber olmadan çok önce, daha 25 yaşında iken şehvet uğruna evlilik yapmayan bir kimsenin, özellikle son derecede ciddi ve meşakkatli bir mücadeleye giriştikten sonra 50 yaşında böyle bir şeye dalması beklenemez. Öyle ki, o, bu mücadelede sadece "Sezar'ın hakkını Sezar'a, Allah'ın hakkını da Allah'a" veren bir din adamı olmayıp, tarihin tüm gerçekliği içinde manevi bir sistemin de yaratıcısı durumundadır.

Ancak Hz. Peygamber, kendi devrindeki sıradan bir Arap gibi çok sayıda kadınla evlenmiş bile olsa, bunda, dengeli bir durumun sürdürülmesi şartıyla ahlaki açıdan itici hiçbir şeyin bulunmaması lazım gelir. Her şeyden önce hatırlamamız gereken şey şudur: Ne tek evlilik, ne de çok evlilik her çağda her toplum için essiz ve Allah tarafından emredilmiş bir

düzen olarak görülebilir. Öte yandan uygun şartların bulunması halinde tek evlilik kesinlikle ideal olmakla birlikte, her iki müessese de, mevcut sosyal şartlara göre uygulama imkanı bulabilir. Biz bu genel meseleyi bir sonraki bölümde ele alacağız: Burada işaret edilmesi gereken husus, o günlerin Arabistan'ında (bir ölçüde II. Dünya Savaşından sonra bazı Batı ülkelerinde de olduğu gibi) şartların, tek evliliğin hemen o anda yürürlüğe konmasını engelleyecek bir durumda olduğudur. Dolayısıyla Kur'an tek evliliği uzun vadede gerçekleştirilecek bir husus olarak ahlakî bir ödev şeklinde ortaya koymuş, fakat o günkü durumun hukuki bir çözümü olarak çok evliliğe ilk anda izin vermiştir. Nitekim ortak etkeni özellikle savaşlar dolayısıyla kadına oranla erkeklerin sayısında nispetsiz azalma olan koşullar Arabistan'da savaş sonrası Batıda olduğundan daha da kötüydü, çünkü Batıda kadın ekonomik bakımdan bir bakıma bağımsızdır ve her şeyden önce bir tür sosyal güvenlik vardır.

Hz. Muhammed'in gerçek başarılarının, uzun vadede kaç kadınla evlendiğine, hatta son derecede parlak bir görevde elde ettiği başarılarına göre değil, -çünkü başarılarının her bölümünün Allah'a ait olduğunu söyleyecek kadar kendisini inkar etmiştir- insanlığa bıraktığı mirasına, başka bir deyişle, hem onun ortaya koyduğu idealler dizisi, hem de bu idealleri gerçekleştirmede izlediği somut yola göre değerlendirmesi gerekir.

İkinci Bölüm

KUR'AN

Kur'an Nedir? - Kur'an'ın Öğretisi - Kur'an'da Yasama - Kur'an Tefsirleri

Kur'an Nedir?

Kur'an sayıca 114 bölüm veya sureye ayrılır. Sureler arasında uzunluk bakımından bir eşitlik yoktur. İlk Mekki sureler en kısa olanlarıdır; zamanla giderek uzunluk kazanırlar. İlk surelerdeki ayetler, son derecede derin ve güçlü bir "psikolojik etki" ile yüklüdür; kısa fakat şiddetli bir volkan fışkırmasını andırır. Bir ses, hayatın ta derinliklerinden haykırır ve şuur seviyesine çıkıp açık ifadesini bulmak için Hz. Peygamberin zihni üzerinde güçlü bir etki yapar. Bu ton özellikle Medine devrinde, iyice örgütlenme ve yeni doğan cemaat devletinin yönetimi için gerekli hukuki muhteva arttıkça, gitgide daha akıcı ve kolay bir üsluba bürünür. Bu, kesinlikle sesin yatıştığı, hatta keskin niteliğini değiştirdiği anlamına gelmez: Bir Medeni ayette şöyle buyurulur: "Eğer biz Kur'an'ı bir dağa indirmiş olsaydık, sen, onun Allah korkusuyla baş eğerek parça parça olduğunu görürdün" (Haşr, LIX, 21). Sadece görevin kendisi değişmiştir. Kur'an tamamıyla ahlaki ve dini uyarının güçlü ifadesini terkederek, gerçek sosyal düzeni kurmaya

yönelmiştir.

Kur'an'ın kendisi ve dolayısıyla Müslümanlar için Kur'an, **Allah'ın kelamı**'dır. Hz. Muhammed de, kendisinin vahyi Allah'tan, bütünüyle Başka varlıktan aldığı sarsılmaz inancı içerisindeydi (biraz sonra bu bütünüyle Başka varlıktan ne anlaşıldığını daha kesin bir şekilde ortaya koymağa çalışacağız.) İşte bu sebeple o, bu bilincin sonucu olarak, Yahudi ve Hristiyanların Hz. İbrahim ve diğer peygamberler hakkında ileri sürdükleri en esaslı tarihi iddialardan bazılarını reddetmiştir. Bu "Başka" varlık şu veya bu şekilde mutlak bir yetki ile Kur'an'ı "imlâ" ettirmiştir. Hayatın derinliklerinden gelen bu ses, açıkça, şüpheye yer bırakmayacak bir şekilde emredercesine konuşmuştur. "Okuma" anlamına gelen Kur'an kelimesi açıkça bu hususa işaret etmekle kalmamakta, bizzat Kur'an'ın metni de birkaç yerde onun sadece anlam ve fikir olarak değil, sözlü olarak vahyedildiğini belirtmektedir. Kur'an'da "ilahi bildirinin" karşılığı olarak, "ilham"a oldukça yakın bir anlamı bulunan "vahiy" kelimesi kullanılmıştır. Ancak "ilham" sözünün zorunlu olarak şifahiliği dışarıda bıraktığı düşünülmemelidir (şüphesiz "Kelam"dan biz "ses"i anlamıyoruz.) Kur'an diyor ki: "Allah bir insanla ancak vahiy suretiyle (seslerden meydana gelen kelimelerle değil, fikrin meydana getirdiği kelimelerle) veya perde arkasından konuşur, yahut elçi (bir melek) gönderir ve bu melek vahiyle konuşur... İşte sana da bizim emrimizden bir ruhla vahyettik..." (Şûrâ, XLII, 51-52).

Bununla birlikte, İslamın ikinci ve üçüncü yüzyılları sırasında Vahy'in mahiyeti hakkında kısmen Hristiyan akideden etkilenen ciddi fikir ayrılıkları ve tartışmalar Müslümanlar arasında ortaya çıkınca, o sırada kesin muhtevasını oluşturmak gibi nazik bir merhalede bulunan doğuş halindeki sünni İslam, vahyin 'başkalığını', objektifliğini ve sözlü niteliğini korumak için, onun dış hakikati üzerine ağırlık vermiştir. Bizzat Kur'an vahyin "başkalığını", objektifliğini ve sözlü niteliğini kesinlikle belirtmiş, fakat yine aynı kesinlikle onun Hz. Peygamberin karşısında bir hakikati bulunduğu-

nu reddetmiştir. Kur'an şöyle buyuruyor: "Uyaranlardan olman için Rûh el-Emîn onu senin kalbine indirmiştir" (Şuarâ, XXVI, 194). Ve yine buyuruyor ki: "De ki: Cebrail'e düşman olan kimseyi (bırakın), çünkü Kur'an'ı senin kalbine indiren odur" (Bakara, II, 97). Fakat Sünnilik (hatta bütün Ortaçağ İslam düşüncesi), akideyi oluştururken, bir yandan vahyin başkalığı ve sözlü niteliğini, öte yandan vahyin Hz. Peygamberin yaptıkları ve dini kişiliğiyle yakın ilişkisini birleştirecek gerekli fikri araçlardan yoksundu. Başka bir deyişle Sünnilik, "Kur'an hem tamamıyla Allah Kelamı'dır, hem de olağan anlamda tamamıyla Hz. Muhammed'in kelamıdır" diyecek fikri yeterlikte değildi. Kur'an açık bir şekilde her iki hususu da kabul etmektedir, çünkü vahyin Hz. Peygamberin "kalbi"ne geldiği üzerinde ısrar ettiğine göre, vahiy nasıl onun dışında olabilir? Şüphesiz bu, muhakkak surette Hz. Peygamberin, hadislerde görüldüğü gibi, aynı zamanda dışa aksettirilmiş bir şahsı algılamadığını da göstermez. Ancak şurası dikkate değer ki, bizzat Kur'an bu hususta herhangi bir şahıstan söz etmemektedir: Sadece bazı özel tecrübelerle (genel olarak Hz. Peygamberin Miracı ile ilgili bazı özel tecrübelerle) ilgili olarak Kur'an, Hz. Peygamberin "en uzak uçta" veya "ufukta" bir şahsı veya bir ruhu, yahut ta bir başka nesneyi gördüğünden söz etmektedir. Ancak son bölümün I. kesiminde işaret ettiğimiz gibi, burada da bu tecrübe manevi bir tecrübe olarak nitelendirilmektedir. Fakat sünnilik, Hz. Peygamberden kısmen amaca uygun bir şekilde yorumlanarak, kısmen uydurularak rivayet edilen hadisler ve büyük ölçüde bu hadislere dayanan Kelam ilmi vasıtasıyla, Hz. Peygambere indirilen Vahyi kulak vasıtasıyla işitilen, onun dışında olan bir şey haline getirdi ve "kalbe gelen" melek ya da ruhu tamamıyla dışarıda bulunan bir aracı olarak gördüler. Bugün batılıların Hz. Peygambere indirilen vahiy hakkında çizdikleri tablo, sıradan Müslümanların inancında olduğu gibi, Kur'an'dan ziyade geniş ölçüde bu sünni anlayışa dayanmaktadır.

Bu eser, Kur'an'a dayanan bir vahiy nazariyesini ele alıp ayrıntılarıyla inceleyeceğimiz bir eser değildir. Ancak İslam tarihiyle ilgili gerçekleri ele alacaksak, Kur'an'ın kendisi hak-

kındaki gerçek ifadeleri, bir ölçüde incelemeyi gerektirir. Aşağıda ana hatlarıyla verilmiş kısa malumatta hem tarihi, hem de İslami taleplere hakkını verecek bir teşebbüste bulunulmuştur. Bir önceki bölümde Kur'an'ın temel hareket noktasının ahlakî olduğunu ve buradan onun sosyal adaleti olduğu kadar tektanrıcılığı da vurguladığının ortaya çıktığını açıkça ifade etmiştik. Ahlak Kanunu değişmez: O, Allah'ın "emri"dir, insan Ahlak Kanununu ne meydana getirebilir ne de ortadan kaldırabilir. O, bu kanuna boyun eğmek zorundadır, bu boyun eğme hususuna, islam ve onun hayattaki uygulamasına da ibadet veya "Allah'a kulluk" adı verilir. Kur'an'ın Ahlak Kanunu üzerine son derece büyük ağırlık vermesi dolayısıyladır ki, Kur'an'ın Allah'ı, çoğu kişiye öncelikle Adalet Allah'ı gibi görünmüştür. Fakat Ahlak Kanunu ve manevi değerlerin, uygulanmak için, bilinmeleri gerekir. Bu durumda insanlar, hiç kuşkusuz, anlayış ve kavrayış güçleri bakımından, büyük ölçüde farklılık arzederler. Ayrıca, ahlaki ve dini kavrayış ta tamamıyla aklî kavrayıştan büyük ölçüde ayrılır, çünkü birinci tür kavrayışın kendi öz niteliği, "kavrayışla birlikte olağanüstü bir ağırbaşlılık duygusu getirmesi ve konuyu önemli ölçüde şekil değiştirmiş olarak bırakması"dır. Öyleyse kavrayışın, aynı zamanda ahlaki kavrayışın dereceleri vardır. Farklılık sadece farklı bireyler arasında olmayıp, belli bir bireyin deruni (iç) hayatı da bu açıdan farklı zamanlarda değişiklikler gösterir. Biz burada farklılığın en açık olduğu özgün ahlaki ve fikri gelişme ve evrimden söz etmiyoruz. Ancak ortalama fikri ve ahlaki niteliği ve durumu, bir anlamda, sabit olan iyi ve olgun bir insanda bile bu değişmeler ortaya çıkmaktadır.

Buna göre, Hz. Peygamber bir insandır; onun ortalama genel karakteri, onun fiili davranışının bütünü, genel olarak insanlarınkilerden çok daha üstündür. O, **başlangıçta** insanları ve onların ideallerinden çoğunu tahammülle karşılamayan bir kişidir; tarihi yeniden yaratmak ister. Böylece İslam Sünniliği, mantıken doğru olan şu sonucu çıkarmıştır: Peygamberlerin günahlardan azade olarak görülmeleri gerekir (**ismet** öğretisi). İşte Hz. Muhammed böyle bir kimse idi; hatta

gerçekte, tarihin tanıdığı bu türden tek insandı. Bu nedenledir ki, onun bütün davranışı Müslümanlarca sünnet, başka deyişle, "mükemmel örnek" sayılmıştır. Fakat, bütün bunlarla birlikte, onun, bilindiği gibi, kendi kendini aştığı, ahlak anlayışının son derecede keskin ve canlı olduğu ve böylece bilincinin (şuurunun) ahlak kanunuyla aynılaştığı anlar bulunmaktaydı. "İşte sana da emrimizden bir ruhla vahyettik: Sen Kitap nedir, önceleri bilmezdin. Fakat biz onu bir nur (aydınlık) kıldık" (Şûrâ, XLII, 52). Ancak, ahlak kanunu ve dini değerler Allah'ın emridir; onlar Allah'la tamamen aynı olmasalar da, O'ndan bir parçadır. Dolayısıyla Kur'an tamamıyla ilahidir. Ayrıca, olağan bilinç söz konusu olduğu zaman bile fikir ve duyguların onda rastgele dolaşması ve mekanik bir şekilde kelimelere bürünebileceği hususu hatalı bir düşüncedir. Aslında duygular, fikirler ve kelimeler arasında uzvi bir münasebet mevcuttur. Vahiyde, hatta şairin ilhamında, bu ilişki o derece tamdır ki, duygu-fikir-kelime kendine özgü bir canlılığı olan karmaşık bir bütündür. Hz. Muhammed'in ahlaki sezgiye dayalı kavrayışı en yüksek noktasına ulaşıp, bizzat ahlak kanunu ile aynılaşınca, (gerçekten de bu gibi anlarda onun zaman zaman takındığı tavır, bir önceki bölümün ikinci kesiminde gösterildiği ve Kur'an ayetlerinde de açıkça görüldüğü üzere, Kur'an'ın eleştirisine uğramıştır) Kelam bizzat vahiyle birlikte verilmiştir. O halde Kur'an salt İlahi Kelam'dır, fakat aynı ölçüde Hz. Muhammed'in iç kişiliği ile de yakından münasebettedir. Ancak Hz. Muhammed'in Kur'an'la olan ilişkisi, bir kayıtta olduğu gibi mekanik bir şekilde kavranamaz. İlahi Kelam Hz. Peygamberin kalbinden süzülerek dışarı akmıştır.

Bununla birlikte, eğer Hz. Muhammed, vahiy aldığı anlarda, ahlak kanunu ile kendisini bir hissettiyse, onun mutlaka Allah'la, hatta O'nun bir parçasıyla aynılaşmış olduğunu düşünmek gerekmez. Kur'an böyle bir şeyi kesinlikle yasaklamakta, Hz. Muhammed te ısrarla bundan kaçınmaktadır. Öte yandan Müslüman adına layık herkes, şirki en büyük günah olarak kötülemektedir. Bunun sebebi, hiç kimsenin "Ben Ahlak Kanunuyum" diyememesidir. İnsanın ödevi bu kanunu dikkatle ifadelendirmek ve bütün fiziki, zihni ve ruhi yetile-

riyle ona bağlanmaktır. Bundan başka, İslam "falan falan şey ilahidir" cümlesine herhangi bir anlam vermek hususunda hiçbir yol tanımamaktadır.

Kur'an'ın Öğretisi

Yukarıda Kur'an'ın temel hamlesinin ahlaki olduğunu tekrar tekrar vurguladık ve Kur'an'da bu ahlaki hamleyi hemen izleyen sosyal ve ekonomik adalet kavramlarına işaret ettik. Bu husus, insan ve onun geleceği söz konusu olunca, kesinlikle doğrudur. Kur'an kendi dünya görüşünü giderek daha tam bir şekilde ortaya koydukça insanları amaçlayan ahlak düzeni, sadece yüce bir dini duyarlıkla yüklü olmayıp, aynı zamanda hayranlık uyandırıcı bir tutarlılık ve devamlılık gösteren tam bir evren düzeni tablosu içinde ilahi ilginin ana noktası olmaya başlar. Kainatın mutlak yapıcısı olan bir Allah kavramı geliştirilmiş; bu gelişme içerisinde yaratıcılık, düzen ve rahmet sıfatları sırf birbirine iliştirilmek ve eklenmekle kalmamış, bütünüyle içiçe girmiştir. "Yaratma", "tedbir" (düzen) veya "emr" O'na aittir (A'râf, VII, 54)., "Benim rahmetim her şeyi kaplamıştır" (A'raf, VII, 156). Nitekim "Rahman", Kur'an'da Allah'tan sonra O'nun özel ismi olarak çok sık bir şekilde kullanılan tek sıfat isimdir. Şüphesiz, son araştırmaların da ortaya çıkardığı üzere, Rahmân'ın İslamdan önce Güney Arabistan'da "ilah" karşılığı olarak kullanıldığı doğrudur, fakat bu ismin güneyden nakledilmiş olması bizim görüş açımızdan açıkça imkansızdır. Şu an için insanı, onun ruhi-ahlaki yapısını bir tarafa bırakıp, kainatın geri kalan kısmını ele alırsak, bu üç üstün sıfatın yorumu şöyledir: Allah her şeyi yaratır; bu yaratma fiilinin bizzat kendisinde düzen ya da **'emr'**, nesnelere iyice yerleşmiştir; böylece bu nesneler aralarında tutarlılık kazanır ve bir kalıba girerler; emredildikleri yoldan 'sapmak' yerine, bir kosmos (düzen)'a intikal ederler; nihayet bütün bunlar sırf Allah'ın rahmetinden başka bir şey değildir, zira varlık en nihayet herhangi bir şeyin mutlak kazancı değildir; varlığın yerinde sırf, boş bir yokluğun bulunması da aynı ölçüde mümkündür.

Aslında Kur'an'ın bir bütün olarak okuyucu üzerinde bıraktığı en şiddetli izlenim, Hristiyanların genellikle ortaya koydukları gibi, ne gözetleyen, asık suratlı ve cezalandıran bir Allah ne de İslam hukukçularının sandıkları gibi, bir baş yargıç şeklinde olmayıp, evrendeki düzenin yaratıcısı olan birleştirici ve amaçlı bir irade şeklindedir: Kudret veya celal, gözetleyicilik (inayet) veya adalet ve hikmet gibi Kur'an'da kesin bir ısrarla Allah'a isnad edilen sıfatlar, gerçekte, evrenin yaratıcı bir düzen içinde bulunmasından doğrudan doğruya yapılan bir takım sonuçlamalardır. Kur'an'da yer alan bütün terimlerden, evrenin ilahi mahiyeti hakkında en temelli, kapsamlı ve de açıklayıcı olanı, yukarıda "düzen", "düzen içinde olma" veya "buyruk" şeklinde tercüme ettiğimiz **'emr'** terimidir. Yaratılmış olan her şeye, yaratılmış olduğundan ötürü, onun kendi emri nakledilir; bu emr, onun kendisine ait olan, fakat aynı zamanda onun bir sistem içinde bütünleşmesini de sağlayan bir kanundur. Bu emrin, yani Allah'ın düzeni ya da buyruğunun sonu yoktur. Emr'in, insan dahil, her şeye nakledilmesini göstermek için kullanılan terim ise vahiy'dir. Biz bu kelimeyi bir önceki kesimde **"inspiration"** (ilham, vahiy) şeklinde tercüme ettik. Cansız nesnelerle ilgili olarak, bu kelimenin, 'yerleşme, kökleşme' şeklinde çevirilmesi gerekir. Bunun sebebi ise, özel bir durum arzeden insanla ilgili olarak, onun sadece yukarıdan gönderilen emr olmayıp, Kur'an'ın da sık sık belirttiği gibi bir **"emr-den-rûh"** olmasıdır.

İnsan (hatta muhtemelen kainatın görünmeyen düzeni, insanla aynı durumda olan, fakat ateşe benzer bir cevherden (tözden) yaratıldığı söylenen, genel olarak kötülüğe daha yatkın ve şeytanın da kendisinden çıktığı kabul edilen insanın bir çeşit benzeri, cin) ile ilgili olarak ta, hem emrin mahiyeti hem de muhtevası bir başka şekle bürünmüştür, çünkü emr burada gerçekten ahlaki buyruk halini alır: O, fiilen bir düzen olmayıp, bir düzensizliktir ve orada bir düzenin tesisi gerekir. Fiili alanda ahlaki bozukluk, tedavisi gereken kökleşmiş bir ahlaki gerçeğin sonucudur ve bu konuda Allah'la insanın işbirliği içinde olması gerekir. Bu ahlakî gerçek şeytanın insanla aynı anda yaratılmış olması ve onu sürekli olarak al-

datmasıdır.

Kur'an, insanın, ahlaki mücadeleye yol açan karakterindeki ahlakî ikiliği (**dualism**) ve sadece insanın sahip olduğu güçleri, çarpıcı bir etkinlikte olan iki kıssa ile tasvir etmektedir. Bu kıssalardan birine göre, Allah, halifesi olarak insanı yaratmaya niyet edince, melekler, kendilerinin ilahi iradeye mutlak itaatkar oldukları halde, insanın kötülüğe yatkın olacağını, yeryüzünü bozup kan dökeceğini söyleyerek Allah'a karşı çıkmışlar; bunun üzerine Allah şu cevabı vermiştir: "Ben sizin bilmediklerinizi bilirim" (Bakara, II, 30). Diğer kıssa ise bize şunları anlatmaktadır: Allah "Emaneti" (sorumluluğu) göklere ve yeryüzüne teklif edince, bütün kainat bunu kabule yanaşmadı, ancak insan bu sorumluluğu yüklenmeyi üzerine aldı. Kur'an, insanın bu dayranışına, tatlı bir eleştiri ile şunları ilave eder: "İnsanoğlu pek zalim ve çok cahildir" (Ahzâb, XXXIII, 72). Beşeri durumun, insanın zayıflığının ve kararsız tabiatımn daha derin ve daha etkin bir anlatımı hemen hemen yok gibidir; ancak onun doğuştan gelen cesareti ve "mevcut olandan ideal olana yükselme" iradesi, eşsizliğini ve büyüklüğünü meydana getirir. Şeytanla ilgili bu gerçek, insan açısından tamamıyla yeni bir boyut yaratır. Allah "ona (insan nefsine) iyilik ve kötülüğü kavrama yeteneğini yerleştirmiştir" (Şems, XCI, 8); fakat şeytanın aldatması o denli kurnazca ve güçlüdür ki, normal olarak insanlar, Allah'ın insan kalbine yerleştirdiği bu ezeli yazgıyı uygun bir şekilde çözmek hususunda bile yetersiz kalırlar; onu çözebilen bir kısım kimseler ise onun tarafından yeterince güçlü bir şekilde harekete geçirilememiş ve zorlanmamışlardır. Bu tür buhran anlarında Allah bir beşeri bulur ve seçer; ona "Kendisiyle birlikte" bulunan "Rûh el-Emr"i, meleği gönderir. O'nunla birlikte bulunan Emr, tasdik ve reddettiği hususlarda öylesine emin, öylesine kesindir ki, bu durumuyla o, gerçekten de, 'Levh-i Mahfûz'da yazılı 'Gizli Kitap', (bütün) Kitapların Anası'dır (Vâkıa, LVI, 78; Burûc, LXXXV, 21-22; Ra'd, XIII, 39). İnsanlığa gönderilen bu önemli bildirilerle yüklü insanlar peygamberlerdir. Hz. Muhammed'e gönderilen Kur'an, Emr'i vahyeden Kitap'tır: Hz. Muhammed son peygamber; Kur'an ise bu şekilde vahyedilen

son kitaptır.

Bu nedenle bu destekleyici bildiri ile Kur'an, başından sonuna kadar, insanın yaratıcı faaliyeti için gerekli olan bütün ahlaki gerilimleri vurgulamak isteyen bir belge olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim temelde Kur'an'ın ilgili merkezi insan ve insanın ıslahıdır. Bunun için gerekli olan, insanların, kendilerinde bizzat Allah'ın yarattağı bazı gerilimler çerçevesinde faaliyet göstermeleridir. En önemlisi, insan "gönlünün istediği" şekilde ahlak kanununu tesis ve iptal edebileceği vahim sonucuna, bu kanunun **kendisi için** orada bulunduğu açık gerçeğinden bir anda intikal edemez. Dolayısıyla Allah'ın mutlak yüceliği ve üstünlüğü en göze çarpar bir şekilde Kur'an tarafından vurgulanmıştır. Öte yandan tüm yaratıklar arasında insana en geniş imkanlar verilmiş ve bütün yaratıkların korkuyla üzerlerine almaktan kaçındıkları "Emanet" ona tevdi edilmiştir. Yine adalet fikri de doğrudan doğruya ahlak kanununun üstünlüğü fikrinden doğmuş ve bu fikir de Kur'an tarafından aynı ölçüde vurgulanmıştır. Fakat Kur'an yine aynı ısrarla Allah'ın rahmetinden umut kesmeyi, çaresizliği kötülemiş ve bu gibi durumların büyük bir küfür olduğunu belirtmiştir. Aynı şey, insanın kudret ve zaafı, bilgi ve bilgisizliği, tahammül göstermesi ve karşılık vermesi vb. gibi hususlar dahil olmak üzere bütün ahlaki gerilimler alanıyla ilgili olarak ta doğrudur. İnsanın imkanları son derecede geniş olduğu gibi, kendi başarısızlığının bir sonucu olarak mutlak surette çekeceği cezalar da son derecede fazladır.

Bu tablonun sonucu olarak "bir Allah'a inanmak", Kur'an'dan elde edilen İslâm inanç sisteminin zirvesinde yer alır. Bu inançtan Allah'ın tebliğini insana nakleden meleklere (ervâh el-emr), ilahi vahyin beşeri alıcıları olan peygamberlere (peygamberler dizisinin sonunda Hz. Muhammed yer alır), peygamberlerin bildirdiklerinin, 'Kitab'ın doğruluğuna ve Hesap Günü'ne inancın doğduğu kabul edilir.

Kur'an ibadet üzerinde ısrarla durur, çünkü ibadet kötülükten alıkoyar ve özellikle 'sabırla' birleştiğinde insanın güçlükleri fethetmesine yardımcı olur. Beş vakit namazın hep-

sinden Kur'an'da söz edilmemiş olmakla beraber, bunun Hz. Peygamberin daha sonraki tatbikatını yansıttığı kabul edilmelidir, çünkü bizzat Müslümanların Kur'an'da sözü edilen üç vakit namaza sonradan iki yenisini ilave ettikleri görüşünü tarihi açıdan desteklemek imkansız görünmektedir. Bizzat Kur'an'da iki vakit namazdan, sabah ve akşam namazlarından söz edilmiştir. Daha sonra Medine'de öğle namazı bunlara eklenmiştir. Fakat öyle görünüyor ki, Hz. Peygamberin hayatının son yıllarında "güneşin batıya yönelmesinden gecenin kararmasına kadar" (İsrâ, XVII, 78) olan namaz ikiye ayrılmış ve yine öğle namazı da aynı şekilde ikiye ayrılarak beş sayısına ulaşılmıştır.

Bununla birlikte namaz vakitlerinin aslında üç olduğu hususu Hz. Peygamberin, hiçbir sebep olmaksızın, bu dört vakit namazı iki vakit namaz şeklinde birleştirdiğinin rivayet edilmesinden de anlaşılmaktadır. Namazların sayısının başka hiçbir seçeneğe yer bırakmaksızın değişmez bir şekilde beş olarak saptanması Hz. Peygamberden sonraki devirde olmuş ve namaz sayısının aslında üç olduğu hususu, namazların sayısının beş olduğu fikrini desteklemek için ortaya atılan Hadîs dalgası altında kaybolmuştur.

Tanyerinin ağarmasından gün batımına kadar oldukça zahmetli bir iş olarak yemek ve içmekten tamamen kesilmek şeklinde uygulanan bir aylık oruç, Kur'an'da emredilmiştir (Bakara, II, 183 vd.). Hasta olanlar (veya güçlüklerle karşı karşıya kalanlar), seyahatte olanlar, orucu daha uygun bir zamana erteleyebilirler. Kur'an'ın ilk olarak Ramazan ayında vahyedildiğine inanılmaktadır.

Küçük İslam cemaati Mekke'de bulunduğu sırada, sadaka, çok sık olarak vurgulandığı halde, Cemaatin daha fakir kesiminin refahı için ihtiyarı olarak verilen bir yardım olarak kalmıştır. Medine'de ise zekat ya da refah vergisi Cemaatin refahı için haklı olarak vazedilmiş ve zekat toplayıcıları tayin edilmiştir. Kur'an'ın bu hususa verdiği ağırlık o kadar kuvvetlidir ki, namazdan bile zekatla birlikte olmadan nadiren söz edilmiştir. Yine ilk olarak Mekke'de ahlaki kötülüğü

üzerinde durulan ribâ yasağı, ribânın borcu ana paraya nazaran birkaç kat arttırması ve adil bir ticarete aykırı düşmesi nedeniyle, bir dizi hüküm içinde ifadesini bulmuştur. Bunlardan biri Allah'ın ve Peygamberinin ribayı uygulayanlara karşı savaş uyarısıdır.

'Mali gücü yerinde olanların', yani sadece Mekke'ye gidiş-dönüş yapabilecek kadar parası olanların değil, aynı zamanda yokluklarında ailelerinin geçimlerini de sağlamış olanların hayatlarında bir kez Mekke'ye haccetmeleri (bkz. I. Bölüm) farz kılınmıştır. Hac müessesesi İslam kardeşliğini ve farklı ırk ve kültürlerden olan Müslümanlar arasında İslami duyguları geliştirmenin son derecede güçlü bir vasıtası olmuştur.

Kur'an, inananları cihada davet eder. Cihad 'malını ve kendi nefsini Allah yolunda' terketmek demektir; bundan amaç ise 'namaz kılmak, zekat vermek, iyiyi emredip kötü olanı yasaklamaktır'. Başka bir deyişle, İslami bir sosyal ve ahlaki düzen tesis etmektir. Müslümanlar Mekke'de küçük ve mazlum bir azınlık iken, İslami hareketin müspet ve teşkilatlı bir hamlesi olarak cihadın düşünülmesi imkansızdı. Medine'de ise durum değişmiştir; dolayısıyla muhtemelen namaz ve zekat dışında cihadtan daha fazla vurgulanan herhangi bir şey yok gibidir. Sonraki fıkıh mezhepleri arasında cihadın 'imanın esaslarından' biri olduğunu ileri sürenler yalnızca mutaassıp Hariciler'dir. Diğer mezhepler ise cihadın önemini azaltmışlardır; bunun açık nedeni, o sırada İslamın genişlemesinin, Cemaatin iman bakımından iç tesanüdüne oranla çok daha süratle vuku bulmuş olmasıdır. Her canlı ve genişleme eğiliminde olan ideolojinin, bir yerde kendi kendisine şu soruyu sorması gerekir: "Eğer varsa, diğer sistemlerle birlikte yaşama şartlarım nelerdir?" "Doğrudan doğruya genişleme yollarını ne ölçüde kullanabilirim?" Çağımızda Rus ve Çin komünizmi aynı sorunlar ve seçeneklerle karşı karşıyadır. Tarihi nedenlerle en kabul edilmez olanı ise ilk İslam cemaatinin cihadının tamamıyla savunma tarzında olduğunu izaha çalışmış olan modern Müslüman yazarların tuttukları yol-

dur.

Kur'an'da Yasama

Kur'an, her şeyden önce, bir dini ve ahlaki ilke ve uyarılar kitabıdır; hukuki bir belge değildir. Bununla birlikte Medine'de bir cemaat devleti kurma işlemi sırasında vazedilen bazı önemli hukuki sözleri de ihtiva etmektedir. Ekonomik hükümlerden bazılarına önceki kesimde dikkati çekmiştik. Alkol kullanma yasağı Kur'an'ın yasama metoduyla ilgili olarak ilginç bir örnek ortaya koyar ve bizzat yasamanın tabiatı ve işlevi bakımından Kur'an'ın takındığı tutumu aydınlatır. Görünüşe göre, alkol kullanmaya ilk yıllarda hiçbir kayıt konmaksızın izin verilmişti. Sonra alkolün etkisi altında iken namaz kılmak yasaklandı. Daha sonra ise Kur'an'da şöyle denmektedir: "Sana içki ve kumarı sorarlar, de ki: ikisinde insanlara hem büyük zarar, hem de yararlar vardır, fakat zararı yararından daha [17] büyüktür" (Bakara, II, 219). Sonunda ise, içki ve kumar "(onlar) şeytan işidir... şeytan aranıza düşmanlık ve kin sokmak ister" (Mâide, V, 90-91) hükmüne dayanılarak yasaklanmıştır. Bu husus, sorunların, **ortaya çıktıkça**, hukuk açısından yavaş ve **tecrübi** bir şekilde ele alındığını göstermektedir.

Ancak Kur'an'ın en önemli hukuki hükümler ve genel ıslahata yönelik beyanları kadınlar ve kölelik konusunda olmuştur. Kur'an kadının durumunu bir kaç yönde büyük ölçüde düzeltmiştir. Fakat bunlardan en temelli olanı, kadına tam bir kişilik sağlanmış olmasıdır. Karı-kocanın birbirlerinin 'elbiseleri' olduğu belirtilmiştir: Erkeğin karısı üzerindeki hakları, kadına aynen tanınmıştır; ancak erkek, ailenin geçimini sağladığı için, daha üstün bir durumdadır. Sayısız kadınla evlenme kesin bir şekilde kurala bağlanmış ve karıların sayısı dörtle sınırlandırılmıştır. ancak buna kocanın, karıları arasında adaleti sağlayamayacağı korkusu içinde ise, sadece bir tek kadınla evlenmesi gerektiği şartı getirilmiştir. Bütün

17. İngilizce metnide "çok daha"

bunlara "adil hareket etmeye ne kadar uğraşsanız, kadınlar arasında adaleti hiçbir zaman sağlayamazsınız" (Nisâ, III, 129) şeklindeki genel ifade [18] eklenmiştir. Bu beyanların genel mantıkî sonucu, normal şartlar altında çok kadınla evlenmenin yasaklanmasıdır. Buna rağmen daha önceden mevcut olan bir müessese olarak çok kadınla evlilik hukuki sahada kabul edilmiş; ancak zamanla sosyal şartlar daha uygun bir hale geldiğinde tek kadınla evliliğin tesis edilebilmesi için açık yolgösterici istikametler gösterilmiştir. Bunun nedeni de etkin olmak amacındaki hiçbir ıslahatçının gerçek durumu görmezlikten gelemeyeceği ve sırf hayali bir takım buyruklar vazedemeyeceğidir. Bununla birlikte sonraki Müslümanlar Kur'an'ın ortaya koyduğu bu yolgösterici istikametleri gözetmemiş ve gerçekte onun amaçlarına ket vurmuşlardır.

Kur'an'ın kölelik müessesesini ele alışı, aile müessesesini ele alışı ile paralellik göstermektedir. Bir ilk çözüm olarak Kur'an, hukuki sahada kölelik müessesesini kabul etmektedir. Başka seçenek te mümkün değildir, çünkü kölelik toplumun bünyesinde iyice kökleşmişti. Onun bir gecede tamamıyla ortadan kaldırılması, çözümü mutlak surette imkansız olan birtakım sorunların doğmasına yol açmış olurdu. Sadece bir hayalci böylesine hayali bir ifadede bulunabilir. Fakat aynı zamanda köleleri azad etmek ve köleliğin ortadan kalkmasını sağlayacak bir ortamı yaratmak için her türlü hukuki ve ahlaki çaba gösterilmiştir. 'Köle azad etmek' (**fekk rakabe**: boynu kurtarmak) bir erdem olarak sadece övülmekle kalmamış; fakiri ve yetimleri doyurmakla birlikte, köle azad etmenin, insanın geçmesi son derecede lüzumlu bir 'sarp yol' olduğu da belirtilmiştir (Beled, XC, 10-16). Nitekim Kur'an Müslümanlara; eğer bir köle, kendi durumuna göre saptanacak bir meblağı taksitle ödemek suretiyle kendi hürriyetini kazanmak isterse, sahibinin böyle bir akde izin vermek zorunda olduğunu, onu reddedemeyeceğini kesinlikle belirtmiştir: "Kölelerinizden hür olmak için bedel vermek isteyenlerin, onlarda bir iyilik görürseniz, bedel vermelerini kabul edin. Onlara Allah'ın size

18. İngilizce metinde "ilke"

verdiği maldan verin. Dünya hayatının geçici menfaatini elde etmek için, iffetli olmak isteyen cariyelerinizi fuhşa zorlamayın. Kim onları buna zorlarsa, bilsin ki, Allah hiç şüphesiz onu değil, zorlanan kadınları bağışlar ve merhamet eder" [19] (Nûr, XXIV, 33) Burada da biz yine Kur'an'ın takındığı tutumla ilgili açık mantığın tarihin gerçek seyri içinde Müslümanlarca gözönüne alınmadığı bir durumla karşı karşıyayız. Kur'an'ın, "eğer onlarda bir iyilik görürseniz" şeklindeki sözleri, doğru bir şekilde anlaşıldığı takdirde, sadece şu anlama gelir: Eğer bir köle geçimini temin etme gücünden yoksunsa, azad edilse bile, onun kendi ayakları üstünde durması beklenemez; dolayısıyla onun hiç değilse efendisinin himayesine sığınması daha iyi olabilir.

Böylece bu örnekler de büyük bir açıklıkla gösteriyor ki, Kur'an'daki yasama ruhu, hürriyet ve sorumluluk gibi esaslı beşeri değerlerin her zaman yeni bir yasama biçimine bürünmesi şeklinde açık bir yön çizdiğini sergilediği halde, Kur'an'daki fiili yasama o sırada mevcut olan toplumu, başvurulacak bir örnek olarak kısmen kabul etmek zorunda kalmıştır. Bu açıkça demektir ki, Kur'an'daki fiili yasamanın, bizzat Kur'an tarafından lafzi anlamda ezeli olduğu kastedilmiş olamaz. Bu hususun, Kur'an'ın öncesizliği (kıdemi) görüşüyle veya buna bağlı olan Kur'an'ın sözlü vahyi görüşüyle hiçbir ilgisi yoktur. Bununla birlikte, İslam hukukçuları ve kelamcılar çok geçmeden meseleyi karıştırmaya başlamışlar ve Kur'an'ın tamamıyla hukuki olan emirlerinin şartları, yapısı ve iç hayatiyeti ne olursa olsun, herhangi bir topluma uygulanacağını sanmışlardır. Zamanla İslam hukukçularının kelimelerin lafzına giderek daha fazla bağlandıklarının açık bir delili, II/VIII. yüzyıl sıralarında bir ara İslam hukuk doktrininin, açık nasla ondan çıkarılabilecek sonuç arasında son derecede kesin bir ayırım yapmaya başlamasıyla kendini göstermektedir. Pek erken bir devirde Müslümanların Kur'an'ı oldukça serbest bir şekilde yorumladıklarına inanmak hususunda bol miktarda delil bulunmaktadır. Fakat I/VII. yüzyıl sırasında ve II/

19. İngilizce metinde "Eğer onlar zorlanırlarsa, Allah bağışlayıcı ve merhamet edicidir".

VIII. yüzyıl boyunca (III ve IV. Bölümlerde göreceğimiz gibi, belirgin özellikleri Hadisin doğuşu ve teknik bir usulün, yani kıyas'ın gelişmesi olan) bir hukuki tekamül devrinden sonra, hukukçular kendilerini ve toplumu Kur'an-ı Kerim'in metnine sıkı sıkıya bağlamışlar ve böylece İslam Hukuku ve Kelam'ın muhtevası, lafza bağlı kalmanın ağırlığı altında ezilip gitmiştir.

Yüzyıllar boyunca Müslümanlar farklı açılardan, hatta birbirleriyle çatışan farklı eğilimlerde sayısız Kur'an tefsirleri yazmakla kalmamışlar, Arapça dilbilgisi, ilm el-luga, hadis, Kur'an ayetlerinin iniş sebepleri gibi birtakım yardımcı ilim dalları ile birlikte Tefsir ilmi de (**ilm et-tefsîr**) geliştirmişlerdir. Nitekim İslam bilginlerinin İslamda tamamıyla dünyevi olmayan bütün ilimlerin, ortaya çıkışlarını Kur'an'a borçlu olduklarını iddia etmelerinde büyük haklılık payı vardır. Bundan başka Kur'an'ın, Arap edebiyatının ve edebi üslubunun gelişmesine ölçüsüz tesiri olmuş ve bugüne kadar da aynı etkiyi sürdürmüştür. Kur'an'ın sadece muhteva bakımından değil, edebi biçim bakımından da taklit edilemezliği (**i'caz**) görüşü hemen hemen bütün İslam mezhepleri arasında yaygındır. Bu husus, son derecede büyük bir önem kazanmış ve özellikle bu konuya hasredilmiş çeşitli risalelerde ifadesini bulmuştur. Sünnilik, Kur'an-ı Kerim'in Arapça metni olmaksızın herhangi bir yabancı dile tercüme edilmesine şiddetle karşı çıkmıştır. Bunun, dünya çapında hergün Kur'an'ı namazlarda beş kez Arapça olarak okuyan Müslümanların birliğine katkısı az değildir. Sadece yakın zamanlarda Mustafa Kemal'in Türkiye'sinde Kur'an tercüme edilmiş ve Arapça metin olmadan Türkçe olarak yayınlanmıştır; bununla birlikte Arapça metin namazlarda okunmaya devam etmiştir. Ancak Türkiye'de bile sırf okumak için Arapça metne yeniden dönülmüştür. Arapça metni anlamak amacıyla çeşitli bölgesel dillerde bu metnin yanında tercümelerinin de bulunmasına izin verilmiştir.

Kur'an Tefsirleri

Hz. Peygamber hayatta iken Kur'an pek çok kimse ta-

rafından ezberlenmiş ve namazlarda okunmuştur. Ayrıca yapraklara, kemiklere, parşömenlere ve elde bulunan benzeri başka malzemeler üzerine de yazıldığı olmuştur. Kur'an'ın tamamı ilk Halife Ebû Bekr tarafından biraraya toplanmıştır. Bununla birlikte herkesçe kabul edilen metin Halife Osman zamanına aittir. Hz. Osman, bu amaçla tayin edilen ve başkanlığını Hz. Peygamberin sadık bendesi Zeyd b. Sâbit'in yaptığı heyetin tavsiyesi üzerine, Kur'an'ın bugünkü tertibinin yapılmasını da sağlamıştır. Bu tertip, kronolojik düzen yerine, bir ölçüde surelerin uzunluğuna dayanmaktadır.

Hz. Peygamberden sonra ilk nesilde, insanların ne şekilde olursa olsun Kur'an'ın tefsirinden kaçındıklarına ve buna karşı çıktıklarına dair bazı tespitler varsa da, bu tutum çok geçmeden bir ölçüde yeni ihtida edenlerin inançları ve eski düşünceleriyle renklenen her türden tefsir kitaplarına yol vermiştir. Muhtemelen bazan gözle görülür bir şekilde Kur'an'ın açık anlamından sapan ve keyfi bir nitelik gösteren bu türlü tefsirler "re'ye göre yapılan tefsirler" (**tefsir bi'r-re'y**) olarak şiddetle saldırıya uğramıştır. İlk İslam'da re'yin veya şahsi görüşün rolünü biraz daha geniş olarak IV. Bölümde "fıkh"ı ele aldığımızda inceleyeceğiz.

Böylece **tefsir ilmi**'nin gelişimini denetlemek amacıyla bazı bilimsel araçları geliştirmeye ihtiyaç duyulmuştur. Bu nedenle ilk olarak sadece Arap dilini değil, aynı zamanda Hz. Peygamber zamanındaki Arapça deyişleri de bilmenin Kur'an'ı doğru olarak anlamak için gerekli olduğu ilkesi kabul edildi. Bunun sonucu olarak Arap grameri, lugat ilmi ve arap edebiyatı yoğun bir şekilde işlendi. Daha sonra 'illet el-vahy' adı verilen, Kur'an ayetlerinin iniş sebepleri, Kelamullah'ın doğru anlamını tespit için lüzumlu bir yardımcı olarak kayda geçirildi. Üçüncü olarak Kur'an'la ilk kez karşı karşıya gelen kimselerin, onun emir ve deyişlerini nasıl anladıkları hakkında söylenenleri ihtiva eden tarihi rivayetlere büyük ağırlık verildi. Bu şartlar yerine getirildikten sonra insan aklının serbestçe faaliyet göstereceği bir saha açılmış oldu. İlk nesillerden rivayetlere dayanan geleneksel bir tefsir abidesi Taberî

(ölm. 310/922)'nin geniş eserinde biraraya getirildi. Zamanla çeşitli itikadi mezhepler, fikir ve manevi cephesi olan muhtediler ortaya çıktıkça, birtakım tefsirler de kendini göstermeğe başladı. Nitekim Müslümanların ortaya atmak ve savunmak istedikleri herhangi bir görüşün Kur'an tefsiri şekline büründüğünü söylemek tamamıyla doğrudur.

Kur'an'ın dili ve üslubu da aynı şekilde Arap edebiyatının gelişmesi üzerinde son derecede güçlü bir etki icra etmiştir. Müslümanlar daha ilk zamanlarda Kur'an'ın edebiyat ve sanat bakımından 'aşılamayacağı' görüşünü geliştirmişlerdir, fakat Müslüman olmayan Arap için bile o, bugüne kadar ideal bir edebi eser olarak kalmıştır. Kur'an, Hz. Peygambere hasımları tarafından nispet edilen 'şair' adını şiddetle reddetmiş ve hiçbir zaman kendisine şiir denmesine izin vermemiştir. Bununla birlikte duyguların derinliklerine nüfuz edişi, ifadesinin kesinliği ve etkileyici ahengi bakımından Kur'an, en yüksek derecedeki şiirden daha aşağı bir düzeyde değildir. Nitekim Müslümanlar 'tecvîd' adı verilen özel bir kıraat (okuma) sanatı geliştirmişlerdir. Kur'an bu şekilde okunduğu (tilavet edildiği) zaman, Arapça bilmeyen birini bile mutlaka etkilemektedir. Şüphesiz tercümede onun sanat güzelliğini ve ihtişamını muhafaza etmek imkansızdır. Biz aşağıda farklı tarihlere ait olan üç parçayı okuyucuya, onun sanat bakımından mükemmelliğini iletmek için değil, muhtevasının aşama aşama uğradığı gelişmeleri göstermek için buraya alıyoruz. İlk Mekki surelerden birine ait olan ilk parça şöyledir:

"Rabbin, denemek için bir insanı yüceltip, ona nimet verdiği zaman, o, Rabbim beni şerefli kıldı, der. Ama onu sınamak için rızkını kıstığı zaman, Rabbim beni hakir gördü, der. Hayır, (bunun sebebi) yetime cömert davranmamanızdır; siz yoksulu doyurmak konusunda birbirinize özenmiyorsunuz. [20] Size kalan mirası hak gözetmeden [21] yiyorsunuz. Malı pek çok seviyorsunuz. Ama yer, öğütülüp parçalandığı zaman; melekler sıra sıra dizilip Rabbin gelince... " (Fecr, LXXXIX, 15-22).

---

20. İngilizce metinde "(başkalarını) teşvik etmiyorsunuz".
21. İngilizce metinde "doymak bilmeden"

Aşağıdaki ayetler son Mekke devrine aittir:

"Namazda huşu içinde olan, boş sözlerden yüz çeviren, zekatlarını veren, eşleri ve cariyeleri dışında iffetlerini koruyan mü'minler saadete ermişlerdir. (Onlar, bunlardan ötürü yerilemezler). Fakat bu sınırları aşmak isteyenler, işte bunlar aşırı gidenlerdir. Onlar emanetlerini ve sözlerini yerine getirirler; namazlarına riayet ederler. İşte onlar, temelli kalacakları Firdevs cennetine varis olan mirasçılardır" (Mü'mimûn, XXIII, 1-11).

Şu parça ise Medeni bir sureden alınmıştır:

"Bu, indirip, hükümlerini kesinleştirdiğimiz suredir. Öğüt alasınız diye onda apaçık ayetler indirdik. Zina eden kadın ve erkeğin herbirine yüzer değnek vurun. Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dini konusunda o ikisine acımayın. [22] Onların ceza görmesine, inananlardan bir topluluk ta şahit olsun. Zina eden erkek, ancak zina eden veya putperest bir kadınla evlenebilir. Zina eden kadınla da, ancak zina eden veya putperest olan bir erkek evlenebilir. Bu mü'minlere yasak edilmiştir. İffetli kadınlara zina isnad edip te, sonra dört şahit getirmeyenlere seksen değnek vurun; ebediyyen onların şahitliğini kabul etmeyin. İşte onlar yoldan çıkmış kimselerdir. Ama bundan sonra, tövbe edip düzelenler bunun dışındadır" (Nûr, XXIV, 1-5).

22. İngilizce metinde "onlara karşı merhametiniz sizi Allah'a itaatten alakoymasın".

Üçüncü Bölüm

HADİSİN DOĞUŞU VE GELİŞMESİ

Başlangıç - Batıdaki Araştırmaların Durumu - Hz. Peygamberin Otoritesinin Mahiyeti - Hadis ve Sünnet, Sözlü ve Fiili Sünnet - Hadise Karşı Eski Muhalefet - Hadis İlminin Gelişmesi

Başlangıç

Hayatta iken Hz. Peygamber hem vahy vasıtasıyla hem de vahy dışında kendi sözleri ve davranışlarıyla Müslümanların tek dini ve siyasi rehbberi idi. Ölümüyle geriye Kur'an kaldı, ve onun dini bakımdan otorite olan şahsi rehberliği kesilmiş oldu. İlk dört halife, sürekli olarak ortaya çıkan yeni durumları, bunlara Kur'an'ın ve Hz. Peygamberin kendilerine öğrettiği şeylerin ışığı altında kendi hükümlerini uygulamak suretiyle, karşıladılar.

Beşinci Bölümde ele alacağımız ilk itikadi fırkaların doğuşuna ve gelecek bölümde inceleyeceğimiz İslam Hukukunun gelişmesinin ilk merhalesine sahne olan bir sonraki yüzyıl (takriben 50-150/670-767'den itibaren), Hz. Peygamberin ve sahabilerinin canlı rehberliğinin yokluğunda belki de en iyi ifadesiyle dini metodoloji şeklinde nitelendirilebilecek bir olayın yeşermesi açısından son derecede dikkat çekicidir. Bu olayın ilk belirtisi Hadis adıyla bilinir. Hadis daha sonra-

ları bir dizi eserde derlenmiş ve III/IX. yüzyılda tedvîn edilen bu eserlerden altısı Kur'an'ın yanında İslam dininin otorite teşkil eden ikinci kaynağı olarak kabul edilmiştir. Müslümanların büyük çoğunluğu hala Hadisin Hz. Peygamberin söz ve fiillerini doğru bir şekilde aksettirdiği görüşünü kabul ettikleri halde, Batılı İslam araştırıcıları genellikle bu hususa kuşkuyla bakarlar; nitekim bazıları, Hadisin sadece Hz. Peygamberin örnek olduğu hususların değil, aynı zamanda sahabilerin tutum ve fiillerinin bir göstergesi olarak ta bütünüyle reddedilmesini öğütlemişlerdir. Biz, daha sonra, bu disiplinin gelişimini bilimsel açıdan hiç araştırmadan hadîsi reddetmek amacında olan küçük bir çağdaş Müslümanlar grubunun varlığına da dikkati çekeceğiz.

Batıdaki Araştırmaların Durumu

İslamın daha sonraki gelişimi için kesin bir rol oynayan İslam tarihinin ilk devrindeki dini disiplin metodolojisinin müspet bir tablosunu çizmeğe girişmeden önce, günümüzde bu sahada Batılı araştırıcıların önde gelenlerinin Hadis konusunu ele alışlarını kısaca tenkitçi bir açıdan gözden geçirmek gerekmektedir.

Bugüne değin bu konuda en esaslı eser durumunda olan *Muhammedanische Studien* (İslam Araştırmaları) adlı kitabında I. Goldziher şunları belirtmektedir: "Geniş hadis malzemesinden güven duyabileceğimiz bir şekilde Hz. Peygambere ya da sahabilerine doğru olarak isnad edebileceğimiz bir parçayı bulup ortaya koymamız hemen hemen imkansızdır; Hadisin Hz. Peygamberin, hatta sahabilerinin hayat ve öğretilerinin bir kaydı olmaktan çok, ilk Müslümanların görüş ve tutumlarının bir kaydı olarak görülmesi gerekir". [23] Bununla birlikte Goldziher, Hadis olgusunun İslamın ilk zamanlarına kadar gittiğini kabul etmekte; hatta Hz. Peygamberle zamandaş olan 'resmi olmayan' hadis kayıtlarının varolabileceğini teslim etmekte, ancak bu arada bu devirle ilgili olduğu iddia

---

23. I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 1961, II, s. 5, satır 14 vd..

edilen kayıtlardan (sahifelerden) bazıları hakkındaki şüphelerini de ortaya koymaktadır. Goldziher'in görüşü şöyle sürüyor: Fakat Hadis külliyatı birbirini izleyen her nesilde giderek kabarmağa devam ettiği ve her nesilde hadis malzemesi itikadi ve fıkhi mezheplerin çeşitli ve çoğunlukla birbiriyle çelişik görüşlerine paralellik gösterdiği ve onları yansıttığı için, Hz. Peygamberin kendi öğretisi ve davranışının bir kaynağı olarak III/IX. yüzyıl tarihini taşıyan Hadisin son yazılı ürünlerinin genellikle güvenilir olmaktan uzak sayılması gerekmektedir.

Hadisin gelişimini kavramamız için anlaşılması son derecede önemli olan ve en azından İslam Ortaçağı boyunca Hadisin muhtevasındaki ameli kurallar (normlar) veya örnek davranışla aynı sayılmış bulunan kavram, Sünnet kavramıdır. Sünnet, kelime olarak 'çiğnenmiş yol' anlamına gelir ve İslam öncesi Arapları tarafından bir kabilenin atalarınca tesis edilen örnek davranışı ifade etmek üzere kullanılmıştır. Dolayısıyla bu bağlamda bu kavramı meydana getiren iki ana unsur bulunmaktadır: a) Tarihi bir olgu olduğu iddia edilen davranış; b) gelecek nesiller için bunun kural haline gelmesi... Kur'an'da sünnet kelimesi İslam dinine karşı çıkanlara, eleştiri kabilinden, yeni öğretiye karşılık atalarının örnek davranışlarını izleyenler şeklinde atıfta bulunulurken kullanıldığı anlamda kullanılmıştır. [24] Kur'an aynı zamanda Allah'ın sünnetinden, yani Allah'ın, toplumların model ve kaderine ilişkin değişmez davranışından da söz etmektedir. [25] Burada da yine aynı iki unsur, başka bir deyişle (bir tek varlığın) gelecekte de işlevini mutlaka yerine getirecek olan geçmiş davranışı, bulunmaktadır.

Bu durumda, Goldziher'e göre, İslamın gelişiyle Sünnet kavramının içeriği, Müslümanlar için, Hz. Peygamberin örnek davranışı, yani onun yazılı hale getirilmiş olan fiil ve sözlerinden kaynaklanan ameli kurallar şeklinde bir değişikliğe uğramıştır. [26] Bu, bizzat Ortaçağ Müslümanlarının görüşü

24. Sözgelimi, Enfâl, VIII, 38; Hicr, XV, 13; Yâ-sîn, XXXVI, 69 vd.
25. Ahzâb, XXXIII, 62; Fâtır, XXXV, 43; Şûrâ, XLII, 23; İsrâ, XVII, 77.
26. I. Goldziher, *age.*, s. 13.

ile aynı çizgidedir. Bu sebeple Goldziher'e ve aynı zamanda Ortaçağ Müslümanlarının ortaya koyduğu nazariyeye göre, Hadis ve Sünnet (İslam öncesi anlamda değil, İslami anlamda [27]) sadece zamandaş olmayıp, aynı zamanda aynı özden gelmektedir (başka bir deyişle onlar iki ayrı şey olmayıp, aynıdır). İkisi arasındaki fark, bizzat hadis sırf bir haber ve nazari bir şey olduğu halde, sünnetin normatif bir nitelik kazanarak, Müslümanlar için ameli bir ilke haline gelen haber olmasıdır. Ancak Goldziher aynı zamanda şu hususun da farkındadır: İlk İslami eserlerde her ikisi arasında bir fark bulunduğuna dair delil de bulunmaktadır; öyle ki, hatta onlar, bazan karşılıklı olarak birbirleriyle çatışabilirler ve böyle oldukları da kabul edilmiştir. Buna dayanarak Goldziher de sünneti (**normatifin** aksine) ilk İslam cemaatinin **fiilen yaşayan tatbikatı** (ameli) [28] şeklinde tanımlamaktadır.

Ancak bu, Goldziher'in tam olarak farkına varmadığı ciddi bir mesele ortaya çıkarmaktadır. Normatif ve fiili olan çatıştığına göre, nasıl olur da sünnet "hem normatif, hem de fiili" olabilir, ya da bir hadis ötekiyle, bir sünnet bir başkasıyla çatışabilir olmasına rağmen, hadis ve sünnet zamandaş ve aynı özden iseler, onların çatışmaları mümkün müdür? Goldziher'den bu yana, İslamın bu ilk devirdeki gelişimini anlamak için böylesine esaslı bir meselenin mümkün olan çeşitli çözüm yollarını ortaya koymak amacıyla sistematik hiçbir girişimde bulunulmamıştır. Hatta bu mesele, daha sonra gelen uzman bilginlerce açık bir şekilde ifade edilmemiş, ve hüner ve maharetlerin çoğu, III/IX. yüzyılda son şeklini alan hadis külliyatının tümünü itibardan düşürmek yönünde olmuştur. Biz biraz sonra, hakkında pek az bilgi bulunan ve hemen hemen hiçbir doğrudan doğruya kaynağa sahip bulunmayan bu karanlık devrin anlaşılır bir tablosunu çizmeğe çalışacağız.

Goldziher'den sonra bazı bilginler, bu bilgin tarafından yanyana getirilen iki düşünce çizgisinden birini ya da ötekini geliştirmişler, fakat sözü edilen mesele açık bir şekilde zi-

27. Aslında "örfte".
28. Aynı eser, s. 12 satır 6 vd. Burada hadis'le sünnet arasında garip bir ayırım yapılır.

hinde tutulmadığı için, yukarıda dikkati çektiğimiz " birbiriyle çelişik her iki yön" de büyük zarara uğramıştır. D.S. Margoliouth, *Early Development of Islam* (İslamın İlk Devirlerindeki Gelişimi) [29] adlı eserinde; 1) Hz. Peygamberin geriye ne bir hüküm ne de dini bir karar bıraktığı, yani Kur'an dışında hiçbir sünnet ya da hadis bırakmadığı; 2) Hz. Muhammed'ten sonra ilk İslam cemaatinin uyguladığı sünnetin hiç te Hz. Peygamberin sünneti olmayıp, Kur'an vasıtasıyla tadile uğrayan İslam öncesi Araplarının örfü olduğu; ve 3) II/VIII. yüzyılda, sonraki nesillerin, bu örfe otorite ve normatiflik sağlamak amacıyla "Hz. Peygamberin Sünneti" kavramını geliştirip, bu kavramı gerçekleştirmek için hadis mekanizmasını uydurdukları görüşündedir. H. Lammens ise, *Islam: Beliefs and Institutions* (İslam: İnançlar ve Müesseseler) [30] adlı eserinde, aynı görüşü ileri sürmekte ve kısaca sünnetin, hadiste ifade edilmeden önce mevcut olması gerektiğini belirtmektedir.

Bu iki yazardan hiçbiri İslam cemaatinin bu ilk sünnetinin İslam öncesi Araplarının örfü durumunda olmasından ötürü mü, yoksa Kur'an bazı tadillerde bulunduktan sonra, geriye kalanı sessizce onayladığı için mi sünnet olarak kabul edildiği sorusunu ne sormakta, ne de karara bağlamaktadır. Çünkü ikinci durum söz konusu olsa, dini nazariyede (burada söz konusu olan da zaten nazariyedir) bu, İslam öncesi örfle İslamın sünneti arasındaki bağı ortadan kaldıracaktır. Ayrıca sünnetin bu şekline biri mantıki öteki tarihi olan iki itirazda bulunulmaktadır. Mantıki itiraza göre, yukarıda da gördüğümüz gibi, normatiflik kavramı sünnet kavramının tamamlayıcı bir parçasıdır ve aslında da bu yazarlar sünneti ilk İslam cemaatinin 'normatif tatbikatı' şeklinde tanımlamaktadır. Burada görüyoruz ki, Goldziher'in birarada bulunan, fakat tutarsız olan, sünnet hakkındaki iki izahı, yani sünnetin bir yandan 'normatif davranış', öte yandan ise 'fiili, yaşayan tatbikat' şeklinde açıklanması, kendi kendisiyle çelişik bir bütün içinde mezcolmuştur. Buna göre, diyelim ki, cemaatin fiili tatbikatı sünnet, yani normatif tatbikattır, bu durumda

29. Hadis hakkındaki bölüme bkz.
30. Bkz., IV. Bölüm, s. 69 satır 35 vd.

normatif niteliği, Hz. Peygamberin sünneti haline koymak suretiyle, onun fiili tatbikata yüklenmek istendiğini söylemenin ne anlamı olacaktır? Biraz sonra işlenecek olan tarihi itiraz, açık ve nisbeten geniş bir şekilde Margoliouth tarafından ileri sürülen ve Prof.J.Schacht tarafından da kabul edilen, Kur'an dışında Hz. Peygamberin hemen hemen hiçbir şey bırakmadığı şeklindeki teze karşıdır. Schacht'ın görüşlerini hemen ele alacağız.

Prof. Dr.J. Schacht, İslam Hukukunda ve İslamda hukuk nazariyesinin gelişimi üzerinde yaptığı bilimsel araştırmalarında hadisin genel niteliğini daha sistemli bir şekilde değerlendirmeğe yönelmiştir. Fakat onun genel olarak hadislerin niteliği hakkındaki görüşleri esas itibariyle fıkhi hadisler hakkındaki görüşleriyle aynıdır. [31] Biz bu bölümde İslamda hukukun gelişimiyle değil, Schacht'ı *Origins of Muhammadan Jurisprudence* (İslam Hukukunun Menşeleri) adlı eserinin büyük bir bölümünde meşgul eden hadisin niteliği üzerindeki bulgularıyla ilgileneceğiz. Schacht'ın iddiasına göre, araştırmaları, temelde, kendisine öncülük eden Goldziher ve Margoliouth'un, hicretin ilk birbuçuk yüzyılı içinde hadis ve sünnet kavramları hakkında ulaşmış oldukları sonuçları tasdik etmekte ve hadislerin ilk olarak yaygınlaşmaya başladığı sırada Hz. Peygambere değil, önce Tabiilere (Tâbi'ûn'a, sahabilerden sonraki nesle); daha sonra ikinci merhelede sahabilere ve nihayet bir zaman sonra da bizzat Hz.Peygambere isnat edildiğini ortaya koyarken onları aşmaktadır.[32] Schacht'ın görüşleri, ondan iktibas edilen şu parçada yeterince özetlenmiştir:

"Bu kitabın I. Bölümünden çıkarılacak başlıca sonuçlardan biri şudur: Genel olarak ifade etmek gerekirse, büyük ölçüde içtihada (re'ye) dayanan eski hukuk ekollerinin 'yaşayan geleneği' ilk olarak ortaya çıktı; ikinci merhalede (tabiilerden biraz sonra) sahabilerin himayesine sokuldu; hicri II. yüzyılın

---

31. J. Schacht'ın hukuki ve gayr-ı hukuki hadis arasında bu açıdan herhangi bir ayırım yapmayı arzulamadığı hususu, kendisinin birçok müşahadelerinde ortaya konmaktadır. Bkz., özellikle, *Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford 1950) adlı eserine yazdığı Önsöz.
32. Bkz., *aynı eser*, I. Bölüm, I. Kesim; yine II.Kesim, ss. 138-176.

ortalarına doğru hadisçilerce yayılan hadisler bu yaşayan geleneği sarsarak etkiledi ve yalnızca Şâfi'î (150-204/767-819) hadislere üstün bir mevki sağladı". [33]

Schacht, aslında Margoliouth ve Lammens'in görüşlerini izlemekte ve tamamlamaya çalışmaktadır; ancak, yukarıda da açıklamağa çalıştığımız üzere, öyle görünüyor ki, Goldziher'le bu iki yazar arasında esaslı bir ayrılık bulunduğunun farkında değildir: Birinciye göre, esas itibariyle hadisler ve (İslami devirdeki) sünnet aynı kaynaktan ve aynı özdendir; halbuki ikincilere göre, sünnet ya da (İslam öncesi örfe dayalı İslam ümmetinin) tatbikatı zaman bakımından bir yüzyıl kadar hadislerden öncedir. Schacht bu yazarlardan aynı zamanda sünneti ya da yaşayan örfü nitelendirmek üzere "Ümmetin Normatif Tatbikatı" tabirini de almıştır. Biz, Margoliouth ve Lammens'i tenkidimizle ilgili olarak, bu kavramın içerdiği mantıkî çelişkiyi görmüştük.

Schacht'ın hadisin niteliği hakkındaki delili iki bölüm halindedir. Önce Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î (150-204/767-819)'nin eserlerinde bulduğu delile dayanarak, hadislerin, II/VIII. yüzyılın ortalarına gelinceye kadar mevcut olmadığı; örf ya da sünnetin o devre kadar Hz. Peygamberin sünneti olarak değil, (sözgelimi , Medine'deki sünnet, Irak'takinden farklı olduğu halde) Ümmetin Sünneti olarak görüldüğü, çünkü onun, büyük ölçüde tek tek hukukçuların şahsi reylerinin ürünü olduğu ve nihayet hukukçuların hadislere karşı tabii mukavemetinin eş-Şâfi'î'nin çabalarıyla kırıldığı; Şâfi'î'nin ilk olarak Hz. Peygamberin sünneti kavramını İslam hukuk nazariyesine sistemli bir şekilde soktuğu sonucuna varır. İkinci olarak, önceki ve sonraki bazı hadis metinlerini karşılaştırmak suretiyle, ya daha önce mevcut olmayan hadislerin daha sonraki devirlerde ortaya çıktığı ve dolayısıyla uydurulduğu, ya da sonraki metinlerin öncekilerden daha tam ve bu nedenle de sonraki metinlerin tahrif edilmek suretiyle genişletilmiş olduğu bulgusuna ulaşmaktadır.(Şâfi'î'yi ilk kez söz konusu eden) Margoliouth'un varsayımının daha ayrıntılı ve daha bi-

33. *Aynı eser*, s. 138.

limsel bir tasdiki mahiyetindeki delilin ilk bölümüyle ilgili olarak, kendi tezimizi ortaya koyarken, bu delilin, durumu son derecede basit bir şekilde ifade ettiğini ve İslamın dini tarihi için gereksiz yere çözülmez bir takım sorunlar yaratmak suretiyle, onun ilk gelişimini aydınlatmak yerine daha da müphem bir hale getirdiğini göstermeğe çalışacağız.

Bildiğime göre, Prof. Schacht hukuki hadislerin tarihi sırasına uygun olarak uzunboylu ve sistemli bir şekilde karşılaştırmasını yapan ilk bilgindir. İşte bu işlemin esasını teşkil eden ikinci bölüm, eleştirilemeyecek kadar bilimsel ve metod bakımından da sağlamdır. Öyle ki, insan bu yolun, hadisin bütün sahalarında da tam anlamıyla uygulanmış olmasını arzu etmektedir. Fakat metodun titizlikle kullanılması ve kesinlikle neyi gerçekleştireceği, ispat ya da inkar edeceği hususunda tam anlamıyla açık olmamız gerektiği de aynı ölçüde önemlidir. Böylece Prof. Schacht (*Origins.*, s. 141) itikadi mahiyetteki hiçbir hadisin, bu bölümde daha sonra ele alacağımız Hasan Basrî'ye ait bir risalenin kaleme alındığı sırada mevcut olmadığı iddiasındadır. Schacht bu hususu, Hasan'ın hiç hadisten söz etmemesiyle ispata çalışır. Bu durumda, daha sonra da göreceğimiz gibi, Hasan aynı münasebetle açık bir şekilde Hz. Peygamberin sünnetinden söz etmektedir. Fakat yine açık bir şekilde Hz. Peygamberden veya sahabilerinden 'söz konusu mesele hakkında', yani irade hürriyeti ve cebr konusunda rivayet bulunmadığını ve bizzat kendisinin (belki aynı görüşte olan diğerlerinin) irade hürriyeti [34] konusuyla ilgili tartışmaları başlattıklarını söylemektedir. Sünnet burada sadece "ne Hz. Peygamberin, ne de sahabilerin cebr doktriniyle uzlaşabilecek bir tarzda davrandıkları" anlamına gelmekte ve Hasan da bu konuda 'onun halkın bir bid'atı' olduğunu bize söylemektedir. Öyleyse bu bağlamda açık bir sözlü hadis bulunup bulunmadığı meselesi görülmemekle birlikte, sünnet teriminin Hasan'ın kullandığı şekliyle geçerli bir anlamı bulunmaktadır. Bu, şu hususu ispatlamaktadır: Bu mesele üzerinde daha sonraki hadislerin Hz. Peygambere isnat

34. *İngilizce metinde "insan hürriyeti".*

ettiği hususlar şifahi açıdan Hz. Peygambere ait değildir ve onların daha sonraları deyimlendirilmiş olduğu kabul edilmelidir; buna karşılık cebrin aleyhindeki hadislerin Hz. Peygamberin ve ilk sahabilerin sünnetini temsil ettiğini söylemek te tamamıyla meşrudur. Ancak **herhangi bir türden itikadi hiçbir hadisin** bulunmadığını söylemek oldukça farklı bir hükümdür. Sözgelimi, Allah'ın birliğinin önemi ve daha birçok öteki meseleler hakkında **hiç** hadis bulunmadığını nasıl düşünebiliriz?

Bu türden "tarihi açıdan karşılaştırmalı" incelemelere ait başka durumlardan da söz edilebilir; fakat biz burada, söz konusu meseleyi açıklamak için sadece bir örnek vermiş olduk. Bu sahada tarihi eleştiriyi kuşatan, esas itibariyle ihmal edemeyeceğimiz bir başka güçlük te, bazı beyanların doğru olduğunu varsayarak, bu beyanlara göre ötekileri değerlendirmeğe çalışmaktır. Bu güçlük, hem safdil bir tarihçi hem de aşırı ölçüde şüpheci kafaya sahip bir kimse söz konusu olduğunda, her ölçünün ötesinde ağırlık kazanır. Bunu, aksi bir sonuca iletebilecek olan kaçınılmaz bir sübjektiflik izler. Konuya sıcak bir anlayışla bakan bir kimse hem safdil tarihçiye, hem de saldırgan şüpheciye, ulaştığı sonuçlar sayesinde karşı koyabilir. Bunu bir örnekle açıklayalım: Hikayeye göre, Emevilerden İbrahim b. el-Velîd bir defasında ünlü hadisçi İbn Şihâb ez-Zührî'ye elinde bir kitapla gelip, ona bu eserde bulunan beyanları kendi adına hadis olarak rivayet etmesini rica etmiştir. Bunun üzerine ez-Zührî (ölm. 124/742), hiç çekinmeden İbrahim'e şunları söylemiştir: 'Benden başka kim sana bu hadisleri rivayet edebilirdi? ' İslam geleneğinde ez-Zührî son derecede takva sahibi güvenilir bir muhaddis (hadisçi) olarak görülmüştür. Fakat o devrin takva sahibi şahsiyetlerinden çoğunun aksine, Emevilerle iyi ilişkileri olmuştur. Bu rivayet doğru olabilir mi? Goldziher bunu doğru olarak kabul eder ve Emevilerin kendi çıkarları için hadisi etkilediklerini gösteren belli başlı delillerinden biri olarak görür. Goldziher aynı zamanda ez-Zührî'nin takva sahibi biri olduğunu kabul ettiği halde, herhangi bir kötü saikle değil, devletin bekası için hadis uydurmada Emevilerle işbirliği yaptığını ve 'bazan bu ko-

nuda vicdanı rahat olmadığı halde, resmi çevrelerin baskısını her zaman rededemediğini' ileri sürer, (*Muhammedanische Studien* II, s. 38).

Muhalif siyasi zümrelerin kamuoyunu hadis aracılığı ile etkilemeğe çalışıp, büyük hadis otoritelerinin adlarını kullanmış olmaları, İslam tarihinin ilk devrine vakıf olan hiç kimsenin inkar edemeyeceği bir gerçektir. Hatta ez-Zührî'nin, bu gibi resmi görüşleri, İslamın ruhuyla uyum halinde olduğunu düşünerek, devletin bekası mülahazasıyla desteklemiş olabileceği hususu da pekala kabul edilebilir. ez-Zührî'nin takvası ve onun güvenilir hadis bilgisi yılların ortaya çıkardığı bir görüntü değildir. Malik b. Enes (doğ. 90-97/709-715 arasında, ölm. 179/795) değerinde bir kimse doğrudan doğruya ondan hadis nakletmektedir. Bu şartlar altında Emevilerle ilgili hadisleri hiç çekinmeden ortaya attığı hakkındaki yukarıda sözü edilen hikayenin Abbasiler zamanında Emevileri karalamak için çıkarılmış bir masal olduğuna inanmak hususunda insan kendisini daha yatkın hissetmektedir. Ya da daha büyük bir ihtimalle, ez-Zührî'nin bazı öğrencileri (hikaye aslında ez-Zührî'nin bir öğrencisine kadar gitmektedir) bu hikayeyi bir hadis taraftarı olarak ez-Zührî'nin itibarını arttırmak için ortaya atmışlardır; çünkü yaşadığı devirde onun otoritesi olmadan hiçbir hadis sahih olarak görülmemiştir.

Benzeri mülahazalarla, erken bir tarihe ait rivayetin doğru olması veya hiç değilse biraz daha sonraki bir devre ait olan metninden daha doğru olması ve böylece daha sonraki metinlerde görülen nisbi tamlığı mutlaka uydurulmuş ilaveler olarak kötülemek gerektiği şeklindeki esasta sağlam olan ilkeyi bir ölçüde tedbir ve ihtiyatla kullanmamız gerekir. Bu ilkenin geçerliliği hakkında koyduğumuz ihtiyati kayıt, daha özel bir şekilde hadislerin biraraya getirilip tedvin edildiği, oldukça erken bir devre uygun olsa gerektir. Bu sözü edilen erken tarihte belli bir hadisin ilk rivayetlerinin bütün ilgili olayları ve ayrıntıları zikretmemiş olduğu ve bunların daha sonra sahabilerle ve hemen onlardan sonra gelenlerle kurulan

daha geniş temaslarla temin edildiği hususu tamamıyla imkan dahilinde ve hatta mantıklıdır. Genel olarak sırf şüphecilikten ziyade sağlıklı bir ihtiyatın güvenilir ve yapıcı sonuçlara ulaştırması muhtemeldir.

Hz. Peygamberin Otoritesinin Mahiyeti

Otoriteden söz ederken Kur'an sürekli olarak Hz. Muhammed'i Allah'la birlikte zikreder ve çok sayıda ayette mü'mine, "Allah'a ve Peygamberine itaat etmesi" emredilir. [35] Hiç değilse I/VII. yüzyılın sonlarından bu yana Müslümanlar, ayrıca müsteşriklerden çoğu, bunu Hz. Muhammed'e ait bu otoritenin, Kur'an dışında Hz. Peygamberin sözlü ve ameli davranışına işaret ettiği anlamına alırlar. Gerçekte Müslümanlar için Kur'an'ın otoritesi, Hz. Peygamberin otoritesinin üzerinde bir şeydir ve Hz. Peygamber, onun buyrukları ve hükümleriyle bağlı olduğu için, sadece onun tebliğcisidir. Hz. Peygamberin, tarihi bir bağlamda ortaya çıktığı ve büyük bir bölümü belli olaylarla ilgili olduğu halde, Kur'an'ın ifadeleriyle kendisinin günlük söz ve fiilleri arasında titizlikle bir ayırım yaptığı hususunda da hemen hemen hiç şüphe yoktur.

Bununla birlikte Margoliouth, Kur'an'ın neresinde Hz. Peygamber Allah'la birlikte zikredilmişse, bunun sadece Kur' an'ın içeriği ile ilgili olduğunu iddia etmektedir: Onca Allah'ın ve ilahi vahyin beşeri vasıtası olan Hz .Peygamberin otoritesi birbirinden ayrılamaz; her ikisi de bir ve aynı şeydir; sadece Kur'an'ın kendi muhtevasını (içeriğini ilgilendirmektedir. Buna göre Hz. Muhammed'in Kur'an dışına çıkan ve herhangi bir hadiste rivayet edilen bir sünneti yoktur. Bu görüşün bizzat Kur'an'a aykırı düştüğü görülmektedir. Kur'an'ın, Allah'ın ve Hz. Peygamberin otoritesinden söz ettiği bir çok durumlarda, bu otoritenin genel anlamda bizzat Kur'an'ın emirlerine ait olduğu şeklinde yorumlanması mümkündür; ancak bunun açıkça böyle olmadığı durumlar da mevcuttur. Sözgelimi, Kur'an, (müfessirlerin söylediklerine göre, bir sefer sonunda ganime-

35. Al-i İmrân, III, 32, 132; Nisâ, IV, 58; Mâide, V, 95 vb.

tin payedilmesi konusunda Hz. Peygamberin verdiği bir karar üzerine ortaya çıkan) bir tartışmaya işaret etmekte ve şunları söylemektedir: "Peygamber size ne verirse, onu alın, sizi neden menederse, ondan geri durun". [36] Bir başka ayette ise Kur'an şunları söylemektedir: "Hayır, Rabbine and olsun ki, aralarında çekiştikleri şeylerde seni hakem tayin edip, sonra verdiğin hükmü içlerinde bir kuşku duymadan tamamen kabul etmedikçe inanmış olmazlar". [37] Bu uyarı aynı zamanda İslam Cemaati içindeki belli bir tartışmaya da işaret etmektedir. Kur' an'da buna benzer başka örnekler de bulunmaktadır. Burada önemli olan husus, her şeyden önce Hz. Peygamberin hakem olarak otoritesini tehdit eden bazı ciddi rahatsızlıkların İslam cemaati içinde sırf ortaya çıkmasından ötürü, bu gibi belli bir takım durumların Kur'an'da ele alınmış olmasıdır. Eğer, normal durumlarda olduğu gibi, Hz. Peygamberin otoritesi bazı çevrelerde söylentilere meydan vermeden herkesçe arzu ile kabul edilmiş olsaydı, Kur'an işe müdahalede bulunmazdı. Buradan zaruri olarak anlaşıldığına göre, Hz. Peygamber, hükümler verirken, ahlaki ve hukuki emirlerde bulunurken, Kur' an dışında rakipsiz bir otoriteye sahip olmuş, hatta normal olarak böyle bir otoriteyi uygulamıştır. Nitekim Kur'an 'Allah' ın resulünün örnek davranışı'ndan da söz etmektedir. Bu nedenle vahyin yanında bir de örnek davranış yani Hz. Peygamberin sünneti yer almıştır. Açıkça görülüyor ki, Margoliouth' un Hz. Peygamber tarafından bırakılan tek ahlaki ve hukuki emir ve emsallerin Kur'an'da kaydedilenler olduğunu düşünmesinin esasını, eş-Şâfi'î'nin eserlerinde kendisiyle sadece Kur'an'ı otorite olarak kabul ettiklerini iddia eden hadis aleyhtarı bazı Mu'tezililer arasında geçtiğini kaydettiği bir tartışma teşkil etmektedir. Fakat biz bu tartışmanın hakiki niteliğini bir sonraki kesimde gösterip, Kelam Ehli ya da Mu'tezilenin gerçekte Kur'an'dan çok daha fazlasını kabul ettiklerini ortaya koyacağız.

Ancak, bizim muhakememizin doğru bir yanı varsa, durumu anlaşılır bir hale getirmek için bu delilden bir başka

36. Haşr, LIX, 7.
37. Nisâ, IV, 64.

neticeye daha varılabilir. Bu netice şudur: Hz. Peygamberin sünnetinin, İslam ümmetinin dini, sosyal ve ahlaki hayatıyla ilgili esaslı meseleler dışında -bırakın Ortaçağ fıkıh ve hadis eserlerinin ortaya koyduğu gibi günlük hayatın bütün ayrıntılarına son derecede güçlü bir şekilde girmiş olduğunu söylemeyi- pek geniş olduğu da söylenemez. Bütün olarak delilin kuvvetle telkin ettiğine göre, kesin yetkiyle karar vermek veya bir hüküm beyan etmek üzere Hz. Peygambere başvurulduğu ya da kendisini böyle bir şeye girişmeye zorunlu olduğunu hissettiği durumlar, özel bir takım durumlardı. Normal olarak Müslümanlar, kendi küçük ihtilaflarını aralarında çözümlemek suretiyle günlük hayatın işlerini ve sosyal ilişkilerini devam ettirmişlerdir. Bu görüş aynı zamanda peygamber ve devlet adamı olarak Hz. Muhammed'in genel karakteri ile de uyum halindedir: O, her şeyden önce bir hukukçu olmayıp, dini ve siyasi bir ıslahatcı idi. Nitekim Kur'an'ı dikkatle okuyan hiç kimsenin, İslamın ıslahat hareketinin tedrici niteliğini görmemesi imkansızdır. Sözgelimi, Hz. Peygamberin görevi başladıktan sonra uzun yıllar şarap içmeye izin verilmiştir. Şarap içmeyi sınırlayan tedbirler ve nihayet her çeşit alkol tüketiminin yasaklanması daha sonra gelmiştir. Bundan başka, siyasi ve hukuki faaliyet ve ıslahat hareketinde önemli olan tedbirlerin çoğunda, belki de hepsinde, Hz. Peygamber gayr-ı resmi olarak yaşlı sahabilerine, bazan da açık bir şekilde İslam ümmetine danışmıştır. Kur'an bu konuda kesin tanıktır. [38] Bazan da geleceğe ait bir tavsiye gerçeklere aykırı düşmüş; hatta bazı noktalarda o derecede aykırı düşmüştür ki, (zümre - fonksiyonları niteliğine sahip olduğu için) bizzat Hz. Peygambere karşı çıkılmasıyla sonuçlanmıştır. [39] Nitekim Hz. Peygamberin sünnetinde demokrasi ve dini otorite, tasviri imkansız olan bir incelikle dengelenmiştir.

Fakat Hz. Peygamberin bir karara varma işleminin sonuç bakımından dini ve dince bağlayıcı niteliği hakkında, Kur'an, tefrikaya yatkın olanlar için her türlü şüphe belirtisi-

38. Al-i İmrân, III, 159 (krş., Fetih, XLVIII, 38).
39. Aslında Nisâ, IV, 64 ganimetin dağıtımı ile ilgili olarak ortaya çıkan böyle bir olaya atıfta bulunmaktadır.

ni ortadan kaldırmıştır. Ayrıca Hz. Peygamberin hayatı ve karakteri dini bir ruhla yoğurulmuştu. Nazari olarak onun hakkında Ortaçağ Müslümanlarınca yazıya geçirilmiş tek tek her ifadeden kuşku duysak bile, meselenin mahiyeti, sahabilerince onun hayatının dini bir örnek ve bu durumuyla normatif olduğundan başka bir sonuca varmamıza izin vermemektedir. Böyle bir şeyin, hadisin Hz. Peygamber hakkında düzenli ve mükemmel bir bilgi nakletme aracı olarak geliştirildiği yaklaşık olarak 90 hatta 150 yıl sonrasına kadar görülmediği şeklindeki herhangi bir telkinin, çağdaş tarihçiliğin sığ ve akıldışı olan 'bilimsel' bir mit'i (efsanesi) olarak reddedilmesi gerekir. Fakat bu mit'in kendisi, sözkonusu durumdaki önemli bir muammadan doğmakta ve bu muammayı ortaya sermektedir. Eğer Hz. Peygamberin söz ve davranışı dini açıdan Müslümanlar için bir kural olarak görülmüşse, anlaşmalar vb. ilişkin bazı belgeler dışında Kur'an gibi yazıya geçirilip muhafaza edilmiş bu sünnetlerin o zamana ait kayıtlarının bulunmaması olağandışı bir durumdur. Bundan başka, genel ve esaslı hukuk meselelerindeki ittifaka rağmen, ayrıntılara ilişkin tatbikat ilk ekollerde (ilk fıkıh mezheplerinde) bir çok noktalarda farklılık göstermiştir. Her bölgesel ekol, sözgelimi Medine ve Irak ekolü, tatbikatını, ona 'sünnet' adını vermek suretiyle müdafaa etmiştir. Eğer sünnetin son dayanak noktası Hz. Peygamberin örnekliği ise, o takdirde, ileri sürüldüğüne göre, farklı sünnetler sünnet olamazlar ve dolayısıyla onların, mahalli Müslüman cemaatların tatbikatı olarak görülmeleri gerekir. Hz. Peygambere gelince, ya davranışlarında bu gibi hususlara ilişkin hemen hemen hiçbir emsal bırakmamıştır, ya da bırakmışsa, onlar sünnet ya da bağlayıcı olarak görülmemiştir.

Hz. Peygamberden hemen sonraki devirde Müslümanların tatbikatına ve bu tatbikatı geliştirmelerini sağlayan kavramlara gelince, biz bunları bu bölümün bir sonraki kesiminde daha yakından tahlil edeceğiz. Nazari olarak Hz. Peygamber hakkında ileri sürülen ve kısmen kapalı, kısmen de açık olarak hadis ve sünnet üzerinde yazı yazan modern yazarlarca kabul edilen iki tercihle ilgili olarak şu ana kadar yaptığımız

araştırmalar bizi onlardan her ikisini de reddetmeğe götürmüştür. Durumu, gerekli olan "anlaşılırlık" sınırları içine sokmak için böyle bir şeyin yapılması zorunludur. Bununla birlikte muammayı çözmek için önemli olan iki nokta üzerinde durmak gerekir. Önce Hz. Peygamberin Kur'an dışındaki sözleri, resmen yazıya geçirildiği takdirde yine Hz. Peygamber tarafından tebliğ edilen Kur'an'ın metniyle kolaylıkla karıştırılabileceği korkusu mevcut olsa gerektir. Bu birbirine karışma işlemi iki yönde işlemiş olabilirdi. Ya Kur'an zamanla bütün olarak veya önemli bir bölümü "Allah'ın kelamı" olarak değil, "Hz. Peygamberin sözü" olarak kabul edilebilirdi; ya da Hz. Peygamberin sözü Allah'ın kelamı olarak görülebilirdi. Tarihi delilin bildirdiğine göre, böyle bir karıştırma bazı çevrelerde vuku bulmuştur bile. Sözgelimi, Hz. Peygamberin ünlü sahabisi Abdullah b. Mes'ûd (ölm. yak. 32/653)'un Kur'an'ın ilk suresiyle son iki suresini, onun bir parçası olarak görmediği hakkında bir rivayet bulunmaktadır. İbn Kuteybe (ölm. 276/889)'nin açıkladıklarına göre, Hz. Peygamber son iki sureyi torunlarına dua olarak sık sık okuduğu ve İbn Mes'ûd ta bu durumu sık sık gördüğü için bunların Kur'an metninden bir parça olmadığı sonucuna varmıştır. [40] Daha önce de bahsettiğimiz üzere, bizzat Hz. Peygamber kendi sözleriyle Kur'an'a ait olanları birbirinden ayırmış ve sadece bazı kritik noktalarda kendi kararlarının bizzat Kur'an tarafından desteklenmesi gerekmiştir.

İkinci olarak, daha önce Hz. Peygambere ait karar ve emirlerin belli olaylara ilişkin olma niteliğine işaret etmiştik. Emirlere gelince, bunlar ekseriya belli bir durumun sebep olduğu emirlerdir ve orada bulunan sahabilerin huzurunda gayr-ı resmi bir şekilde beyan edilmiştir. En resmi beyanlar hutbe sırasında yapılmış; ancak bunlar da genellikle, dini ya da siyasi, o sıralarda vuku bulan olaylar ve durumlardan doğmuştur. Aynı şey, hukuki ya da daha başka kararlar için de geçerlidir. Her durum, hem genel hem de özel etkenleri gözönüne alınarak, kendisini gösterdiği şekilde karara bağlanmıştır.

---

40. İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadis*, Kahire 1326/1908, ss. 31-32.

Bu durumda, bu usulün gayr-ı resmi ve belli olaylara ilişkin mahiyeti, tabiatıyla, onların resmen yazıya geçirilmemesi lehinde bir dayanak teşkil etmiştir. Bunun bir başka anlamı da; benzer, fakat her zaman biraz farklılık gösteren durumların, benzer fakat aynı zamanda biraz farklı bir tarzda karara bağlanmış olmasıdır. Önemli meselelerde yaşlı sahabilerine danışmakla birlikte, Hz. Peygamberin kendi reyini kullandığı hakkında çok az şüphe bulunmaktadır. Şimdi bu değişkenliğe örnek olarak, bütün farz olan dini ödevler arasında en esaslısı olan namazı alalım. Küçük bir takım ayrıntılar arasında bedenin alacağı bazı durumlar, sözgelimi, ellerin durumu hakkında ilk İslam fıkıh ekollerinde şiddetli tartışmalar ortaya çıktı: Eller, ayakta iken serbest mi bırakılacaktır, yoksa bağlanacak mıdır? Bağlanacaksa göğüste mi, yoksa daha aşağıda mı bağlanacaktır? Aynı şekilde namazların kesin vakitlerindeki değişkenlikler hakkında da tartışmalar yapılıyordu. Hz. Peygamberin sünnet geleneğini reddedenler diyeceklerdir ki, bu, Hz. Peygamberden sonraki nesilde ortaya çıkan değişkenlikleri yansıtmaktadır. Fakat böyle bir şey kuşkusuz gülünçtür, çünkü Hz. Peygamber uzun yıllar halk önünde düzenli olarak namaz kılmıştır. Bu duruma göre, anlaşılır tek izah tarzı, Hz. Peygamberin namazda farklı zamanlarda biraz değişik bir durum almış olması ve onu gözleyenlerin de belli bir durumu kural olarak benimsemiş olmalarıdır. İbadet sahasında olduğu gibi, Hz. Peygamberin fürua ait kararları alanındaki değişkenlikler de İslam fıkıh ekollerindeki ihtilafları bir ölçüde açıklığa kavuşturabilir. Ancak burada, süratle genişleyen bir imparatorlukta hukuki durumun giderek artan karmaşıklığı karşısında hukukçuların şahsi görüşleri, daha sonra göreceğimiz gibi, esaslı bir rol oynamıştır.

Hadis ve Sünnet, Yahut Sözlü ve Fiili Sünnet

(Kelime olarak, hikaye, rivayet, haber anlamına gelen) hadis, bildiğimiz şekliyle, aynı adı taşıyan disiplinin bir birimi olarak, genellikle çok kısa olan ve Hz. Peygamberin söyledikleri, yaptıkları, tasvip ya da reddettikleri, veya sahabileri,

özellikle yaşlı olanları ve daha özel olarak da ilk dört halife hakkında bilgi vermeyi amaçlayan bir haberdir. Her hadisin iki bölümü bulunur: Hadisin metni ve metni desteklemek üzere ravilerin adlarını veren raviler zinciri ya da isnâd. Eski ve yeni tarihçiler, önceleri hadisin metni destekleyen isnadtan yoksun olarak bulunduğu hususunda aynı görüştedirler. İsnadın hadis metinlerinde görülmesi muhtemelen I/VII. yüzyılın sonlarına rastlar. Bu tarih aynı zamanda yuvarlak olarak hadisin resmen yazılı bir disiplin şeklinde bütünüyle ortaya çıktığı tarihtir. Bununla birlikte II/VIII. yüzyılda resmî bir disiplin olmadan önce, hadislerin *yazılı hale getirilmesi* olayının hiç değilse yaklaşık 60-80/680-700 yıllarından itibaren mevcut olduğu hususunda kuvvetli, doğrudan ve dolaylı deliller bulunmaktadır.

Bu münasebetle ele alınması gereken ilk nokta, metin ve isnâd gibi iki bölümden meydana gelen son derecede gelişmiş bir sistemin, sadece teknik bakımdan gelişmekle kalmayıp, aynı zamanda maddî *bakımdan da genişlediği* bir büyüme devresi geçirmeden, bir anda sahnede görünmüş olamayacağıdır. Nitekim resmî olmayan bir hadis, tabii olarak İslam ümmetinin mihveri olan Hz. Peygamberin yaşadığı sırada vazedilmiş olsa gerektir. Fakat Hz. Peygamberin ölümünden sonra hadis, tamamıyla gayr-ı resmî olan bir durumdan yarı resmî bir duruma geçmiştir. Bundan şunu kastediyorum: Hz. Peygamber yaşadığı sırada halk, onun söyledikleri ve yaptıkları hakkında tabii olarak konuştukları halde, ölümünden sonra bu konuşmalar maksatlı ve şuurlu bir vaka haline geldi. Zira yeni bir nesil yetişiyordu ve onların, Hz. Peygamberin davranışını araştırmaları tabii idi. Fakat hadisin (sözlü rivayetin) tabii olarak dinî bakımdan aldığı istikametin, ona tekabül eden ve dinî bir tatbikat kuralı olan sünnete doğru olduğu hatırda tutulmalıdır. Özellikle yeni unsurların özümsenmesi ile hayret verici ve eşi görülmedik bir süratle genişleyen ve karmaşıklaşan bir cemaatte esasta zihnî bir meraktan ziyade işte bu tatbikata yöneliş, rivayetin daha az sözlü mahiyette ve daha çok ta takrirî, fiiliyatta örnek olma niteliğinde olduğu lehinde bir dayanak teşkil etmektedir. Bu, söze dayanmayan, takrirî, ya

da yaşayan geleneğe sünnet adı verilmiştir.

Bu nedenle sünnet kelimesinin birbirine sıkı sıkıya bağlı iki anlamını ayırdetmemiz gerekmektedir. Yukarıda dedik ki; sonraki nesiller için sünnet (aslında olduğu gibi) Hz. Peygamberin davranışı (izlediği yol) anlamına gelmiş ve normatifliğini Hz. Peygamberden almıştır. Fakat hadisin büyük bir bölmünün sözsüz ve takriri olmakta devam ettiği ölçüde bu kelime, her sonraki neslin davranışının, bu davranış Hz. Peygamberin ortaya koyduğu örneğe uygun olduğu iddiasında bulunduğu sürece, fiili muhtevası için de kullanılmıştır. Açıkça görülüyor ki, kelimenin ikinci şekilde kullanılışı birinciden çıkarılmıştır ve her ikisi de **öncelik ve sonralık bakımından** birbiriyle ilişkilidir. 'Sünnet' kelime olarak 'çiğnenmiş yol' anlamına gelir ve onun her parçası tıpkı bir yol gibi, ister başlangıç noktasına yakın, isterse ondan uzakta olsun, yine bir sünnettir. Muhteva bakımından ise, daha sonra göreceğimiz gibi, bir yol olmaktan çok, sürekli olarak yeni unsurları özümseyen bir nehir yatağına benzemektedir; fakat sünnet teriminin daima Hz. Peygamberin gösterdiği örneğe tabi bir istikameti olmuştur. İşte bu karışıklıktır ki, bazı modern yazarları II/VIII. yüzyılın ta içlerine kadar sünnetin Hz. Peygamberin tatbikatı değil, 'Medine ve Irak'taki mahalli İslam cemaatlerinin tatbikatı anlamına geldiğini' söylemeye yöneltmiştir.

Ancak hadis tamamıyla sözsüz ve takriri değildi. Bunun böyle olamayacağı her şeyden önce açık ve seçik olarak bizzat yaşayan gelenek (fiili sünnet) olgusundan çıkarılabilir. İnsanlar sadece bir fiili işleyip sonra da onu izlemezler (ve bir yenilik ortaya koymazlar), aynı zamanda o konuda konuşup, haber de verirler. Bu nedenle hiç değilse resmi olmayan, sözlü (kavlî) bir hadis bulunmakta idi. Fakat bu resmi olmayan hadisin ayrıca, sahabilerin genç nesillerinin ellerinde amaçlı bir faaliyet haline geldiği de görülmektedir. Emevi Halifesi Abdülmelik (65-68/684-688) tarafından Hasan el-Basrî (21-100/642-728)' ye yazılan bir mektup ve ikincinin ona cevabı [41]

---

41. *Der Islam*, XXI, ss. 67 vd. (metni neşr. H. Ritter). Çevirenin notu: Bu risale Y. Kutluay ve L. Doğan tarafından Türkçeye çevirilmiştir, bkz., *A.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, C. III, sayı: 3-4, Ankara 1954, ss. 75-84.

dikkatle tahlil edildiğinde, konuyu önemli ölçüde aydınlatmaktadır. Halifenin, insanın hürriyeti ve sorumluluğu lehinde Hasan el-Basrî'nin ileri sürdüğü görüşleri tasvip etmeyen bu mektubunda şöyle denmektedir:

"Mü'minlerin Emiri şimdiye kadar geçmiş nesiller arasında hiç kimseden işitmediği senin kader hakkındaki görüşlerinden haberdar oldu: Mü'minlerin Emiri karşılaştığı sahabiler arasında bu konuda seninkilere benzeyen bir görüşe sahip hiç kimseyi tanımamaktadır... O halde, bunun Resulullahın sahabilerinden birinden mi rivayet edildiğini, yoksa kendi şahsî re'yin mi olduğunu, yahut ta Kur'an'ın tasdik edebileceği bir şey mi olduğunu ona yaz.." [42]

Burada önemli olan husus, Halifenin çeşitli delil şekilleri arasında, sahabilerden birinin **sözlü rivayetini** talep etmesidir.Halifenin böyle bir şeyi ancak sözlü rivayetlerin mevcut ve muteber olduğunu düşündüğü taktirde talep etmesi mümkündür. Hasan Basrî, verdiği cevapta Allah'ın Resulunun sünnetine işaret etmekte, fakat **bu noktada** Kur'an'dan bol miktarda nakiller yapmağa devam ettiği halde, Hz. Peygamber ve sahabilerinden bir rivayet göstermekte aciz kalmaktadır. Fakat bunun sebebi, Prof. Schacht'ın benimsediği gibi [43] ne türde olursa olsun, herhangi bir sözlü rivayetin veya hadisin bulunmaması değil, irade hürriyeti [44] ile cebr konusundaki tartışmanın yeni olduğunu Hasan el-Basrî'nin kabul etmesidir:

"Seleflerimiz arasında bunu (insanın seçme hürriyeti bulunduğunu) inkar eden hiç kimse bulunmamaktadır: ne de herhangi biri bu konuda tartışmaya girmiştir, çünkü onlar bu hususta (sessiz) bir ittifak halinde idiler. Bizim bu konuda söz söylemeye girişmemizin nedeni, bazı kimselerin onu reddederek bid'ate sapmış olmalarıdır..." [45]

42. *Aynı dergi*, metnin başlangıcı.
43. J. Schacht, *age.*, s. 141.
44. Aslında "insanın seçme hürriyeti".
45. *Der Islam*, XXI, Hasan'ın cevabını içeren ilk sayfa. Ancak bu, bizzat Hz. Pey-gamberin, kelamın ele aldığı hiçbir görüşü ifade etmediğini asla göster-mez. Buna rağmen şurası da kuşku götürmez bir gerçektir ki, sünnilik esas itibariyle çok daha sonraları geliştirilmiştir ve bütün olarak onun Hz. Peygamberin söylediği ya da söylemediği hususlarla pek ilgisi yoktur. Nitekim söz konusu edilen hususta sünnilik Hasan Basrî'ninkine taban tabana zıt bir tutumu benimsemiştir.

Mektupla birlikte bulunan bir notta, Hasan Basrî'nin mektubunu Halifeye ileten görevli şunları söylemektedir: 'Hz. Peygamberin geçmiş nesle ait sahabilerinden bilgi elde edenler (ahaza) arasında Allah hakkında... Hasan'dan daha fazla bilgisi olan hiç kimse kalmamıştır'. [46] Bu alıntıdaki 'öğrenme, bilgi elde etme' anlamında kullanılan kelime, bir öğretmenden ders görmeye karşılık olan teknik bir terim olarak kalmıştır.

Şimdiye kadar ulaştığımız sonuçlar şunlardır: a) Sünnet ve hadis Hz. Muhammed'ten sonraki ilk merhalede zamandaş ve aynı özdendi; her ikisi de Hz. Peygambere yönelikti ve normatif oluşlarını ondan alıyorlardı. b) Yine dikkati çektiğimiz üzere, sünnet kavramı, 'sözsüz', fiili gelenek anlamına geldiği için, birbirini izleyen her nesilde ister-istemez fiili sünnet anlamına büründü. Bu nedenle bir kavram olarak sünnet Hz. Peygamberin davranışına ait olduğu halde, onun muhtevası mutlaka değişmek ve kaynağını geniş ölçüde ilk Cemmatin fiili tatbikatından almak zorundaydı. Fakat yaşayan bir cemaatin fiili tatbikatının bir takım ilavelerle sürekli olarak tadilata uğraması muhakkaktır. İlk İslam toplumu gibi hızla genişleyen bir toplumda, yeni bir takım ahlakî meseleler ve hemen hemen tamamıyla yeni bir idari sistem de dahil olmak üzere, çeşitli hukuki durumlar devamlı olarak birbirini izledi. Bu ahlaki meselelerin cevaplandırılması ve hukuki durumların çözüme kavuşturulmaları gerekiyordu. Hukuki durumlar, ahlaki ve dini meselelerin bilinci giderek daha karmaşık bir hal alınca, çoğu noktalarda tartışmalar ortaya çıktı; özellikle kelami ve ahlaki sahada yabancı etkiler söz konusu idi. Fakat ideal sünnet kavramı muhafaza edildi: Düşünülüp ortaya konan veya özümsenen yeni bir takım malzemeler, Kur'an ve sünnete ait ilkelerin bir yorumu (te'vili) olarak ortaya atıldı. Gelecek bölümde de göreceğimiz gibi, te'vil (yorum) önce serbestçe ortaya konan şahsi re'ye dayandırıldı. Re'yin yerini ikinci yüzyılda kıyas kavramı aldı.

Sünnet terimi belki de dini meseleler üzerinde ihtilaflar

46. *Der Islam*, aynı yer, metnin son cümlesi

zuhur edinceye kadar ilkönceleri bilinçli bir kavram olarak ifade edilmemişti. 'Sözsüz', yaşayan (fiili) sünnet, kendisinin başlangıçta herhangi bir terimle nitelendirilmediğini ve onun bu şekilde nitelendirilmesi ve ifade edilmesinin ancak farklı, hatta birbirine karşıt bir takım yorumlar ileri sürülünce ortaya çıktığını kapalı bir şekilde ifade etmektedir. Böylece sünnet kavramını bid'atin karşısına yerleştirmek adet oldu. Dini tartışmaların büyük bir ihtimalle siyasi içeriği vardı. Şî'a (Ali taraftarları), Hariciler ve Emeviler arasındaki tartışmalar bize bunu telkin etmektedir. Yukarıda sözünü ettiğimiz Hasan Basrî'nin ileri sürdüğü görüşler bu hususu örneklemektedir: Hasan Basrî'nin anlattıkları açıkça göstermektedir ki, sünnet, aşırı cebriyeci görüşler ortaya atıldıktan sonra, sadece muhteva bakımından değil, sünnet kavramı açısından da belirgin bir şekilde formüle edilmekte idi. İnsanın hürriyeti ve cebr hakkındaki ahlaki tartışmanın da yine belli siyasi içerikleri bulunuyordu, çünkü cebre karşı olanlar, Emevilerin dünyaya yönelik idaresinin ıslahı veya ortadan kaldırılması lehinde bir eğilim gösteriyorlardı.

Hem yaşayan (fiili) sünnet, hem de sayıca çok az olan rivayet (hadis) vasıtasıyla Hz. Peygamberden nakledilen hususların şahsi yorumlarından üçüncü bir sünnet anlamı ortaya çıktı ki, bu da sünnetin 'muhteva bakımından anlamı'dır, çünkü kavram hâlâ **istikamet** bakımından Hz. Peygambere bağlı idi. Yukarıda sözü edilen iki anlamı yanında, sünnetin bu anlamı da yine onlarla yakından bağlantılıdır. Başka bir deyişle, bir hadis veya sünnet rivayetinden, yorum sayesinde ameli kurallarla ilgili bir kaç dayanak noktası **elde ediliyor** ve bütün bu noktalara sünnet adı veriliyordu, çünkü bunların sünnette **kapalı bir şekilde ifade** edildiği görülüyordu. Bu yorum işlemi, hiç kuşkusuz, hem kapalı hem de açık bir şekilde bizzat sahabilerle birlikte başlamıştır. Sahabilerden sonra gelen nesil için, sahabilerin bütün söz ve eylemleri de yine sünnet sayılmağa başladı. İddia edildiğine göre, bunun sebebi, sahabilerin özellikle ittifak ettikleri, hatta ihtilaf halinde oldukları zaman bile Hz. Peygamberin davranışını bilmek ve yorumlamak açısından en imtiyazlı bir mevkide bulunmaları

idi. Sahabiler (ve bazı durumlarda tabi'îler) devrinden sonra sünnet artık fiili tatbikattan değil, sadece açık bir şekilde rivayet edilen hadisten çıkarılabilmiştir. Fakat herhangi bir devirde yorum yoluyla bir hadisten yapılan sonuçlamalara sünnet adının verilmesi son derecede önemli bir dikkate değer bir husustur. Nitekim Ebû Dâ'ûd (ölm. 275/888), bir hadisi rivayet ettikten sonra şöyle mütalaa etmektedir: 'Bu hadiste beş sünnet bulunmaktadır', yani ameli kurallar niteliğindeki beş husus bu hadisten çıkarılabilir.

Yukarıda anahatlarını verdiğimiz "Hz. Peygamberin sünneti", ilk nesillerin yaşayan geleneği (fiili sünneti) ve bunlardan çıkarılan sonuçlar şeklinde hadisin muhtevasıyla ilgili üç kategori, özellikle hukuk ve itikadın (doğmanın) şahsi yorumu sayesinde, zengin bir malzeme ortaya koymuştur. Haricilerin ve diğer fırkaların bazı aşırı görüşleri bir yana bırakılırsa, bu zengin malzeme, temel hususlarda, genellikle aynı olduğu halde, çoğu hususlarda ayrıntıları bakımından çatışma halinde idi. Bu malzeme ikinci merhalede 'üzerinde ittifak edilen tatbikat' (amel) ve icmâ kavramları altına sokulmuştur. Bu terimler aynı anlamda kullanılmışlar; icmâ kavramı ise, gelecek bölümde daha yakından inceleyeceğimiz üzere, İslamın dini tarihi boyunca İslam metodolojisinin araçları arasında en esaslı rolü oynama görevini yüklenmiştir. Bu ilk devirde sünnet ve icma kavramları arasında belli bir yakınlık bulunmaktadır: Birincisi, yani sünnet, ortaya atılacak bid'atleri önlemek üzere formüle edildiği gibi, ikincisi, yani icmâ da, her türlü keyfi ve bölücü düşüncelere karşı ihdas edilmiştir. Fakat aralarında kavramsal bir farklılık ta bulunmaktadır: Sünnet, başlangıçta, 'Hz. Peygamberin sünneti'dir; bid'at ise, 'Hz. Peygamberin ortaya koyduğu örneğe aykırı düşen yenilik'tir. Halbuki icmâ ya İslam ümmetinin ya da din bilginlerinin (fukahanın) aynı fikirde birleşmeleridir; buna göre, keyfi düşünce ise, **ümmetin ittifak ettiği düşünceye aykırı** düşen re'ydir. Fakat kavramsal amacından farklı olarak sünnete ait olan **malzemeler**, daha önce gördüğümüz üzere, aynı zamanda Hz. Peygamberin ortaya koyduğu örneğin yorumunu da içine aldığından, **gerçekte** sünnet ve icmâ birbirine

yaklaşır; aynı şey, bunların zıtlarıyla ilgili olarak ta geçerlidir.

Hadise Karşı Eski Muhalefet

Yukarıda gördük ki, Hz. Peygamberin ortaya koymuş olduğu davranış örneği ile ilgili rivayetler İslamda erken bir tarihte başlamıştır. Yukarıda da belirtildiği gibi, Hasan Basri'den 'geçmiş nesle ait Hz. Peygamberin sahabilerinden ilim elde edenlerden bugün hayatta olan en bilgili kişi' diye söz edilmesi, bu rivayet işinin Hasan (doğ. 21/642)'ın öğrencilik yıllarından daha önce başlamış bulunduğunu göstermektedir. Fakat yine gördüğümüz üzere, Hz. Peygamberin sünnetinin yoruma tabi tutulması da bizzat sahabiler zamanında başlamıştır. Böylece meselenin mahiyeti, bu olayı iyice anlaşılır bir şekle sokmaktadır; çünkü sahabiler, daha sonraki hadis kitaplarının bazan verdiği izlenimin aksine, Hz. Peygamberin 'öğrencileri' olmayıp, onun takipçileri ve müridleri idiler. Mürid, şeyhinden sadece 'öğrenmekle' ve onun söylediklerini yazıya geçirmekle kalmaz, şeyhinin öğrettiklerini yaşamaya ve kendisinde toplamaya da çalışır. İşte bu nedenle Hz. Peygamberin söyledikleri ve yaptıklarının sahabilerin zihinlerinde çoğunlukla ayırdedilemeyecek ölçüde birbirine girmiş olması, hatta daha sonraki nesillerin kafalarında, bu durumun daha da büyük bir ölçüde ortaya çıkmış olması ve bunu da davranışlarıyla göstermiş olmaları kaçınılmazdı. Bu gerçeğin hatırda tutulması gerekir, çünkü bu, ilk yüzyılın sonlarında hadisçilerin ve daha sonraki nesillerin kesinlikle Hz. Peygambere ait olan unsuru sahabilere ait olduğu iddia edilen söz ve eylemlerden ayırdetmelerinin neden güç olduğunu açıklamaktadır. Bu gerçek aynı zamanda hadisin, hadisçilerce ilk olarak tedvin edilmeğe başlandığı sıralarda, niçin Hz. Peygamberden ziyade sahabilere isnat edildiğini de kısmen açıklamaktadır. Fakat bu, *yine de sorunun sadece kısmi* bir açıklamasıdır, çünkü bu açıklamanın ana yükünü bu ilk merhalede isnat tekniğinin henüz geliştirilmemiş olması ve böylece Hz. Peygambere kadar uzandığı iddiasında bulunsa da, bir ha-

disin, hemen ilk ravisine, ya da gerçek rivayet kaynağına isnat edilmesi gibi hususlar taşımaktadır. Gördüğümüz gibi, bu ilk devirde hadis ve sünnet zamandaş ve aynı öze sahip olduğu halde, sünnetin muhtevasının yaşayan gelenek ve şahsi yorum şeklinde, daha önce sözünü ettiğimiz zaruri bir gelişme göstermesi, durumu karmaşık bir hale sokmuş ve hadisin sünnetten ayrılması hususu su yüzüne çıkmıştır. İcmâ kavramı ise hala müphemliğini koruyordu ve uygulamada mevcut ve birbiriyle çatışan yaşayan tatbikatı standart ya da normatif bir hale sokamamıştı. Dolayısıyla mevcut görüşlere ya da uygulamaya normatiflik kazandırmak için, hadisçiler, yaşayan geleneği standart bir hale getirmek ve Hz. Peygamberin ortaya koyduğu örneğe uygun düşen tatbikatı tedvin etmeğe çalışıp, akide ve hukukla ilgili daha aşırı giden yorumları reddetmek amacıyla topyekun bir faaliyete girişmişlerdir. Hadisin bir disiplin olarak bütünüyle tedvin edilmesinin I. yüzyılın sonlarına/VIII. yüzyılın başlarına doğru başlaması bu şekilde olmuştur. Bu ise isnadın hadislere sokulması ve daha sonra mükemmel bir hale getirilmesiyle sonuçlanmıştır. İsnat zinciriyle ilgili olarak şöyle bir örnek verilebilir: "A (son ravi) B'den C'nin D'ye atfen Hz .Peygamberin şunları söylediğini işittiğini söyler..." vb..

Hadisin yeni resmi aşamasında büyük miktarlarda ortaya konması, İslam cemaatinin ilk yorumlama ve özümseme tecrübelerinin bir tür tedvinine olan samimi ve temelli bir ihtiyacı aksettirmektedir. Aslında İslam cemaatinin bu ilk devirdeki yorumlama ve özümseme tecrübeleri de şüphesiz temel öğretisinin büyük bir bölümünü Hz. Peygamberden almakta idi. Yaşayan gelenek (fiili sünnet) süreci tek başına belirsiz bir zaman için devam edip gidemezdi, çünkü bu durum sürdüğü takdirde, uzun vadede İslam cemaatinin dini ideolojik yapısı, yeterince güçlü bir dayanak noktasına olan ihtiyacından ötürü, bir boşluk tehlikesiyle karşı karşıya kalırdı. Nitekim hadis o sıralarda zaten mevcut olmağa başlamış olan bir aşırılık ve keyfi yorum faaliyetine karşı bu derecede kapsamlı bir ölçüde meydanı ele geçirmişti. Fakat bu tedvin işleminin de bir takım tehlikeleri bulunuyordu ve bu tehlikeye karşı, bazan

aşırı bir biçime bürünen uyarılar, bazı fıkıh ekolleri ile kelam çevrelerinden geliyordu. Bu uyarıların haklılığı hadisin daha sonraki gelişimi ile de kısmen belirlenmiştir. Bu endişeler esas itibariyla ortaya çıkabilecek şu iki muhtemel gelişmeye dikkati çekmekten ibaretti: Önce, her kelami veya fıkhi doktrini, hadis olgusunun ortaya koyduğu mantığın gerektirdiği şekilde, Hz. Peygambere isnat etmek suretiyle, serbest ve yaratıcı yorum faaliyeti hemen hemen sona ermiş olacaktı. Veya ikinci olarak, yaratıcı faaliyet devam edecekse, o takdirde topyekun ve kesintisiz bir "uydurma faaliyeti" zorunludur. Gerçekte her iki korku da karşılıklı olarak birbirini etkilemiştir. Fakat hadisçiler, iki ilke ortaya atmak suretiyle her iki aşırı uca karşı korunmaya çalıştılar. Bu ilkelerden her ikisi de muhtemelen hadis tarafından üretilen hayallerdir. Birinci ilkeye göre, Hz. Peygamberin, mevcut olan bütün güzel sözlerin kendisine ait olduğunun varsayılıp, kabul edilebileceğini [47] söylediği nakledilmiştir. İkinci ilkeye göre ise, Hz. Peygamberin şunları söylediği iddia edilmiştir: 'Benim hakkımda kasıtlı olarak yalan söyleyen kimse Cehennemdeki yeri için hazırlansın'. [48] Yaklaşık olarak III/IX. yüzyılın ortalarına kadar kelam ve fıkıh, hadisin himayesi altında gelişmesini sürdürdü; sahih hadisleri zayıf (zâ'if) ve uydurma(mevzû) hadislerden ayıklama faaliyeti de yine aynı sıralarda devam etmekteydi. Gelecek bölümde üzerinde biraz daha fazla duracağımız üzere, bu, aynı zamanda Sünniliğin teşekkül ve yerleşme devridir. Bu teşekkül faaliyetinin zirvesine ulaşılınca, hadis nihayet tedvin edilip kabul gördü ve aynı zamanda herhangi bir geniş anlamda yaratıcı yorum faaliyeti hemen hemen sona erdi.

Bugün elimizde bulunan hadise karşı uyarıları ve muhalefeti ele alan ilk kayıt, fıkıh bilgini eş-Şâfi'î (ölm. 204/819)' nin eserlerinde bulunmaktadır. Bu eserler II/VIII. yüzyılda mevcut olan durum hakkında oldukça bilgi verici niteliktedir. Muhalefet münferit bir hadise karşı olmaktan, hemen hemen bütün hadislere karşı olmaya kadar bir takım değişiklik-

---

47. İbn Mâce, 4 (eserin ilk kısmı Hadisin gerekliliği ve değeri vb. hakkındadır).
48. Bu hadis hemen hemen bütün meşhur Hadis kitaplarında mevcuttur. Bkz., *Mişkât el-Mesâbîh*, Kitâb el-İlm, Hadis no. 1 vb.

ler göstermiştir. eş-Şâfi'î, fıkıh sahasında Hz. Peygambere ait hadislerin topyekun olarak ve bir fıkıh ilkesi olarak kabul edilmesinin baş savunucusudur. Buna karşılık fıkıh ekolünde ona karşı çıkanlar, hukukun temelinin, ameli gelenekte fiilen yaşadığı şekliyle Hz. Peygamberin sünneti olması gerektiğini idida etmişlerdir. Onlar Hz. Peygambere ait hadisleri hadis olmaları itibarıyla inkar etmeyip, Hz. Peygamberin öğretisinin İslam ümmetinin amelinde (tatbikatında) bulunacağını iddia etmişlerdir. Bu sıralarda icmâ kavramı da ortaya çıkmış bulunuyordu. Bu nedenle onlar, üzerinde ittifak edilen tatbikatın, Hz. Peygambere kadar uzandığı iddiasında bulunan, fakat tatbikatta hiçbir temeli bulunmayan meçhul bir hadise nazaran, Hz. Peygamberin mirasını aksettirmeğe daha çok yetkisi bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Onların iddialarına göre, bu tür hadisler, kabul edildikleri taktirde, gerçekte Hz. Peygamber adına geniş çapta hadis uydurma faaliyetine kapıyı açacaktır. Onlar iddialarına şu şekilde devam ederler: 'Hz. Peygamberin sahabileri genellikle ve bir bütün olarak en iyisini biliyorlardı ve Hz. Peygamberin hadislerinin tek ve güvenilir kaynakları idiler. Daha genç olan tabi'îler nesli ise, Hz. Peygambere ulaşamamış olsalar bile, sahabileri eylem halinde görüp, onlardan bilgi edindiler ve böylece Hz. Peygamberin öğretisi için en iyi ilk kaynak oldular. Sahabilerden bir kaçı bazı noktalarda Hz. Peygamberin sünnetini bilmeseler de, onlar bu gibi sünneti sahabilerin genel tatbikatından öğrenebilecek durumda idiler. O halde bir sonraki nesil geldiği sıralarda Hz. Peygamberin sünnetinin sağlam bir şekilde tesis edilmiş olduğu kabil edilebilir. [49] İşte icma budur ve buna karşı bugün Hz. Peygambere kadar uzandığı iddiasında olabilecek bir hadisi rivayet eden genel görüşten ayrılmış bir ya da iki kişinin şehadetini kabul edemeyiz'. Bu iddia, eş-Şâfi'î ile muhaliflerinden biri arasında geçen bir tartışmada açık bir şekilde ortaya konmuştur:

eş-Şâfi'î: "Bir haber Hz. Peygamberin halifelerinden (yani ilk dört halifeden) birinden, buna zıt bir başka haber de

---

49. eş-Şâfi'î, *Kitâb el-Umm*, Kahire baskısı, VIII, s. 255, satır: 4 vd.; yine s. 243'ün alt kısmı.

Hz. Peygamberin kendisinden bize ulaşırsa, muhakkak ki biz, Hz. Peygamberden gelen haberi kabul ederiz. Çünkü her şeyin ulaşmak istediği bir son hedef vardır; bilgi açısından böyle bir hedef ile Allah'ın Kitabı (Kur'an) ve Hz. Peygamberin sünnetidir. (Hz. Peygamberin) sünneti bizimle oldukça, onun, yerini herhangi bir başka şeyin almasına izin verebileceğini kabul eder misin?"

Muhalif: "Evet, benim bilgim dışında olmayan bir konuda senin şöyle söylediğini işittim: Bazan Hz. Peygamberin sünnetine zıt olan bir fikir, onun birden fazla sahabisinden rivayet edilir. Fakat bu sahabiler sözkonusu edilen sünnetten haberdar olsalar, onu kabul edip (kendi fikirlerini reddederler), yahut ta onlardan sonra gelenler (Tabi'îler) aynı sünnet hakkında bilgi sahibi olsalar, ona geri dönerler (böylece Hz. Peygamberin söz konusu sünnetinin o sıralarda kabul edilmiş olduğu düşünülebilir). Hz. Peygamberin Medine'de, daha fazla olmasa bile, yaklaşık olarak otuzbin sahabisi vardı, fakat sen bir tek haberi, onlardan altısından bile olmayıp, sadece birinden -ittifak ya da ihtilaf halinde bulunan belki de iki, üç ya da dördünden- rastgele naklediyorsun. Bu kimseler de çoğu hallerde ihtilaf halindedir. Bu durumda icmâ ne olacak?" [50]

Yaşayan sünnetin kaynağı olarak eşsiz bir yere sahip olduğu iddiasında bulunan Medine'de fıkıhçılar bu türlü ahad hadislere karşı özellikle ihtiyatlı bir tutum içinde ideler. Onlar hadisin kendisini değil, bazı hallerde sadece ahad hadisleri reddediyorlardı. Bu gibi durumlarda onlar, 'üzerinde ittifak edilen tatbikata' dayandıklarını iddia ediyorlardı. Oysa eş-Şâfi'î, onların tatbikatı üzerinde gerçekte her noktada ittifak bulunmadığını sürekli olarak belirtmekte idi. Fakat Medine'de de en ünlü ve en velûd hadişçilerden birçok kişi bulunmaktaydı ve eş-Şâfi'î, fıkıhçı meslektaşlarını hadis rivayet etmekte bunların çok gerisinde kalmakla suçluyordu. [51] Bununla birlikte eş-Şâfi'î'nin başarısını sağlayan, sözkonusu tartışmanın mahiyeti idi. Hukuki tatbikata ve kelami düşüncelere nor-

---

50. *Aynı eser*, s. 244.
51. *Aynı eser*, s. 240, satır: 2 vd.

matiflik kazandıracak bir dayanak noktasına olan ihtiyaç kabul edilip, bunlar hadis vasıtasıyla Hz. Peygamberin ismine bağlanınca, bu tartışmanın ortaya çıkması hakkında artık birden fazla tahminden söz edilemezdi. Tedricen fakat güvenli bir biçimde yaşayan geleneğin (fiili sünnetin) tamamı hadiste aksettirilmiş; hadis ve sünnet bir kez daha muhteva bakımından tam olarak öz birliğine kavuşmuştur. Medinelilerin resmi bir hale getirilmiş olan sünneti, çoğu Medine dışında ortaya çıkan hadiste kutsallık kazanınca, bu şehrin sünnetin vatanı olarak işgal ettiği mevki kuşkuya yer kalmayacak bir şekilde tesis edilmiş; buna karşılık tatbikat bakımından Medine ile karşılıklı etkileşim içinde bulunan, fakat hadiste bile kendi hüviyetinde bazı şeyleri muhafaza eden Irak, sünnetin ikinci büyük ülkesi olarak kalmış ve fıkıhta kendi Hanefi yorumuyla bağımsızlığını korumuştur.

Her şeyi kapsamına alan bir disiplin olarak hadisin ortaya çıkışı, V. Bölümde ele alacağımız akılcı Mu'tezile kelamcılarından bazılarını bir bütün olarak hadise karşı şüpheci bir tutum takınmağa yöneltmiştir. Ancak Mu'tezileyi, türde, son paragrafta sözünü etmiş olduğumuz fıkıhçılardan ayrı, hadise muhalif olan bir ikinci zümre olarak görme hatasına düşmekten sakınmak gerekir. Bu izlenim, Mu'tezilenin, daha doğrusu onlardan bir bölümünün hadisi bir bütün olarak şüphe ile karşılamalarından doğmakta ve eş-Şâfi'î'nin onlardan, normal fıkıhçılardan ayrı bir sınıf olarak söz etmesi de bu izlenimi güçlendirmektedir. Gerçekte ise Mu'tezile, her şeyden önce kelamcı olmakla beraber, aynı zamanda fıkıhçı idiler. Nitekim bu husus eş-Şâfi'î'nin eserlerinde yazdıklarından da açıkça anlaşılmaktadır. [52] Onların hadis hakkında duydukları genel şüphe, oldukça kapalı ve dolaylıdır; temelde bu şüpheyi, hadisteki teşbihi ifadelerin, dini mantıklı bir şekilde anlamalarını aksatacak aşılmaz bir takım engeller koyması doğurmuştur. Gerçekte ise aşırı uçta yer alan Mu'tezilenin bu kanadıyla birlikte hadisin geniş çapta canlandırılmasına karşı uyarılarda bulunan daha pek çok kişi vardı. Bu

52. *Kitâb el-Umm*'ün 250-254. sayfaları özellikle onlara karşı yöneltilmiştir.

münasebetle üzerinde durulması gereken ikinci bir nokta da, Mu'tezileden hiç kimsenin, hadise karşı olan delillerinde, "hadisin II/VIII. yüzyılın ilk yarısında görülen yeni icat edilmiş bir şey olduğunu" söylememesidir. Onların temel iddiası, esas itibariyle yukarıda işaret ettiğimiz diğer fıkıh ekollerininkiyle aynı idi. Bu iddiaya göre, hadis, esasını fertlerin rivayeti teşkil ettiği için, rivayeti hakkında Müslümanlar arasında tam bir ittifak bulunan Kur'an'ın aksine, Hz. Peygamberin öğretisi hakkında bilgi edinmemiz için emin bir yol olamaz. Onlar eş-Şâfi'î'ye şunları söylerler:

"Sen bir Arapsın; Kur'an da senin dilinde vahyedilmiştir. Onu hafızanda (yani lafzen) muhafaza ettin. Allah Kur'an'da bir takım farz ödevler vaz'etmiştir; öyle ki, eğer bir kimse oradaki bir tek harf hakkında şüphe edecek olursa, onun şüphesinden dönmesini istersin. Dönerse ne ala, dönmezse onu idam edersin... Öyleyse sen nasıl olur da (hadis rivayetlerine dayanarak) Kur'an'daki farz ödevler hakkında senin veya bir başkasının, bunların bazan genel, bazan özel olduğunu, bazan oradaki belli bir emrin açık bir farziyet ifade ettiğini ve bazan da bir başka emrin (açık bir farziyet ifade etmeyip, hadisin ışığında çözümlenmesi gereken) sırf bir işaret olduğunu söylemesine cevaz verirsin? Eğer bir kimse, kendi boş heveslerinin etkisi altında, Kur'an'ın bu biçimde tasnifini daha ileri götürecek olursa, (ne dersin)?

"Sen, Hz. Peygambere varıncaya kadar bir şahsa ötekinden, ona da bir başkasından nakledilen ahad bir hadise, belki de iki ya da üç hadise sahipsin. Fakat bizim müşahademize göre, sen ve senin gibileri (hadis taraftarları) karşılaştığınız; doğruluk ve hafızasının güvenilirliği bakımından en önde saydığımız ravilerden hiçbirini... hadiste hatadan, unutkanlıktan ve yanılgıya düşmekten... uzak saymazlar. Yine sizin şöyle söylediğinizi görüyoruz: Sizin, bir şeyi mübah ve haram saymanıza neden olan bir hadis hakkında... biri, Hz. Peygamber böyle bir şey söylemedi; ya siz yalan söylüyorsunuz veya yanılıyorsunuz, ya da bunu size nakledenler... diyecek olursa, bu durumda siz böyle bir kimsenin (Kur'an'dan şüphe eden biri

için yaptığımız gibi, şüphesinden) dönmesini istemeyip, onu kötü birşey söylemiş olmaktan başka bir şeyle suçlamadığınızı görüyoruz. Her işiten kişi için bütün Kur'an boyunca görünüşte farklılık göstermeyen emirlerinin, yukarıda size göre durumlarını ele aldığımız (yani kesinlikle güvenilemeyen) kişilerce rivayet edilen haberlere dayanılarak tasnif edilmesi caiz midir?" [53]

Mu'tezileden çoğu yukarıdaki nedenlerle aslında hadisi şüphe ile karşıladıkları halde, onlar yine de sünnet ve icma'ı kabul etmişler; hatta eş-Şâfi'î'nin de doğruladığı gibi, [54] Kur'an'ı bu her iki ilkenin ışığında yorumlamışlardır. Bu şekilde yorumlama işi fıkhî alanda görülmüştür. Onların hadisi kabul etmede isteksiz görünmelerinin her şeyden önce onların teşbihi kabul etmelerini engelleyen kelamî saiklerden doğmuş olması pekala mümkündür. Bu hususu ayrıca onların tedricen hadisi olduğu gibi kabul ettiklerinde ya bazı özel hadisleri reddetmek ya da bu hadisleri kabul edip akla uygun bir biçimde yorumlamakla yetinmeleri de tasdik etmektedir. İbn Kuteybe'nin *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs* (İhtilaf Halindeki Hadislerin Yorumu) adlı eseri, özellikle Mu'tezilenin, hadis mecmualarında bulunan ihtilaflara ve teşbihi ifadelere karşı yönelttikleri bu belli bazı iddialarına cevap vermeğe hasredilmiştir.

Hadis İlminin Gelişmesi

Üçüncü/dokuzuncu yüzyılın ortalarında hadis, kesin bir biçim almış, hemen hemen bütün muhtevasını ayrıntılarıyla ortaya koymuş ve tam bir başarı elde etmiş bulunuyordu. Muhteva söz konusu olunca, hadis, Hicri ilk iki yüzyıl içerisinde Müslümanların gelişme ve ihtilaf halindeki (siyasi olanları da dahil olmak üzere) dini düşünce ve görüşlerini açık bir biçimde yansıtmaktadır. Bu muazzam ve hayret verici ürünü derlemek, ayırdetmek ve sistemleştirmek için bazı seçkin bilginler İslam dünyasını enine-boyuna dolaşmağa başladılar.

53. *Aynı eser*, s. 250, satır: 16 vd.
54. *Aynı eser*, s. 252, bir adam öldürme davasında beyyinenin (delilin) durumu.

Bu güçlü hareket 'hadis arama' adıyla bilinir. İstekli arayıcılar yer yer dolaşıp, herkesten bilgi edindiler. III. yüzyılın sonlarında/X. yüzyılın başlarında, bazı mecmualar ortaya konmuş bulunuyordu. Bunlardan altısı o zamandan bu yana özellikle muteber kitaplar olarak kabul edilmekte ve 'sıhâh essitte' (Altı Sahih Kitap) adıyla tanınmaktadır. Bunlardan en başta geleni, daha sonraları Müslümanlarca muteberlik bakımından sadece Kur'an'dan sonra geldiği ileri sürülen Muhammed b. İsmâ'îl el-Buhârî (194-256/810-870)'nin Sahîh'idir. Daha sonra el-Buhârî'ninkine yakın olan Müslim b. el-Haccâc (ölm. 261/875)'ın Sahîh'i gelir. Geriye kalan dördü ise Ebû Dâ'ûd (ölm. 275/888)'un, et-Tirmizî (ölm. 279/892)'nin, en-Nesâ'î (ölm. 303/916)'nin ve İbn Mâce (ölm. 273/886)'nin eserleridir.

Yine bu sıralarda Müslümanların bildikleri şekliyle hadis tenkidi, "Hadîs İlmi" şeklinde mükemmel bir duruma getirildi. Bu tenkit özellikle **isnâda**, başka bir deyişle, raviler zincirine yöneltilmiştir. Hadis ravilerinin özgeçmişleri ve onların doğruluk dereceleri hakkında sistemli ve karmaşık bir araştırmaya girişildi. Bu araştırma ve inceleme işlemi **'Cerh ve Ta'dîl İlmi'** adıyla bilinir. Ravilerin ahlaki niteliği, hafızalarının güvenilir olup olmadığının değerlendirilmesi yönünde bir girişimde bulunuldu. Böylece raviler, sika ve mutkın (güvenilir), **sadûk** (doğru sözlü), **zâ'if** (zayıf), **kezzâb** (yalancı) ve **mechûl** (belirsiz) vb. gibi çeşitli sınıflara ayrılmışlardır. Buna karşılık bilginler arasında bazı raviler hakkında görüş ayrılıkları (ihtilaflar) söz konusu olmuştur. Rivayet zincirinin sürekli olup olmadığı ve bağlantının koptuğu isnâd halkası hakkında bir başka sınıflandırma daha benimsendi. Üçüncü bir yol ise her halkada aynı devirde yaşayan ravilerin sayısı ile ilgili idi. Bu araştırmalara dayanılarak hadisler, 'sahîh', 'hasen', 'zayıf', 'mürsel', 'muttasıl' veya 'mevsûl', 'munkatı', 'merfû' (kaynakta yani Hz. Peygamberle bağlantısının dolaylı olduğu noktada kesintiye uğrayan) vb. gibi çeşitli sınıflara ayrılmıştır. Eleştiri yolları birbiriyle kesişmektedir: Sözgelimi, bir hadis, isnat halkalarından biri eksik olduğu halde, sahih olarak kabul edilebilir. Her isnat halkasında çok sayıda ravisi bulunan bir hadise **mütevatir** adı verilir ya da bu hadis

sonuç bakımından o derecede kesindir ki, **mantıken** şüpheye hemen hemen hiç yer yoktur.

Hadislerin çok büyük bir bölümünün eski İslam bilginlerince uydurma olduğuna hükmedilmiş ve altı muteber mecmuanın dışında bırakılmıştır. Buhârî ve Müslim, eserlerine sadece 'sahîh' olduklarına hükmettikleri hadisleri almışlardır. Bunlar o sırada mütedavil olan hadislerden yüzbinlercesi arasından sadece birkaç binini seçmişlerdir. Hadis uydurduklarını itiraf eden bazı kişilerin idam edildikleri bildirilmektedir. Özellikle hadis tenkitçileri arasında en becerikIisi ve en ciddisi olan Buhari, hadisleri değerlendirirken olağanüstü bir titizlik göstermiştir. Fakat hatırlamak gerekir ki, bu tarihi eleştiri, sahîh mecmuaların derleyicileri tarafından kullanılan tek seçim ilkesi değildi. Hadis disiplininin en olgun çağına eriştiğini bu devir aynı zamanda farklı, hatta çoğunlukla birbirine zıt inanç ve görüşlerin topyekun birbirini etkilemesinden sünni bir sistemin doğduğu ve suyüzüne çıktığı bir devirdi. Hadisçiler (Ehl el-Hadîs) bu büyük oyunda faal olarak yer alıyorlardı. Nitekim onlar bu sünni sistemin öncüleri, (ifadelendirilmesi Eş'arî (ölm. yak. 300/913) gibi kişilerce başarılmış olsa da) eserlerinde bu sistemi açıklığa kavuşturan kimselerdi. Nitekim son kesimde de gösterdiğimiz gibi, aklı esas alan kelamcılarla (Ehl el-Kelâm) hadisçiler arasında daha başından itibaren şiddetli bir savaş hüküm sürmekte idi. Bu savaşta kelamcılar, akılcılıkları yanında, yaşayan geleneğe (fiili sünnete) de dayandılar. III/IX. yüzyılın ortalarında kelamcılar dayanaklarını kaybetmiş bulunuyorlardı, çünkü o sıralarda yaşayan gelenek (fiili sünnet) artık hadis biçimine sokulmuştu. Onlar yine de münferit (âhad) hadislere, ihtilaflı oldukları için ve akla dayanarak saldırmağa devam ettiler. Bu mücadelenin ne ölçüde şiddetli olduğu bir örnekten anlaşılabilir. Bir hadise göre, Hz. Peygamberin karısı Hz. A'işe'nin, Hz. Peygamber ölmeden hemen önce, "zina eden kadınların recme tabi tutulmasını emreden bir Kur'an ayetinin vahyedildiğini söylediği" rivayet edilir. Hz. Peygamberin ölümüyle ortaya çıkan şaşkınlık ve karışıklık sırasında, yine aynı rivayete göre, bu ayeti ihtiva eden bir kağıt parçası başıboş bir keçi tarafından

yutulmuştur. Kelamcılar, Kur'an'ın bir parçasının -tamamlanmış Kelamullah'ın- bu biçimde yok edildiğinin ileri sürülmesinden şaşkına dönmüşlerdir. İbn Kuteybe [55] buna şu sözlerle cevap vermektedir: "Kur'an'ın bir bölümünün, yaşayan tatbikatta (amel) muhafaza edilmesi şartıyla, lafzen yok edilmesinde şaşılacak hiçbir şey yoktur".

Böylece isnat zincirinin tarihi bir eleştiriye tabi tutulmasından tamamıyla ayrı ve bundan daha temelli bir tenkit türü olarak, hemen akla gelen bir başka seçme ve ayıklama ilkesi daha sessiz bir şekilde faaliyette bulunuyordu. Bu ilke "sünnete uygunluk" ilkesi idi. Fakat seçme ve ayıklama ilkesi öncelikle tarihi olmayıp, itikadi idi. Onun tarihiliği, her şeyden önce bu disiplinin sahip olduğu şeklin gereklerinin zorladığı oldukça dolaylı bir tarihilik olmuş olsa gerektir. Bu tarihiliği haklı gösteren destek, yaşayan (fiili) sünnetin muhtevasının daha önceleri Hz. Peygamberin sünneti olarak, yani ruh bakımından ondan çıkarılmış ve böylece sünnet adına layık olarak görülmesi ile aynı türden bir muhakeme sayesinde sağlanmıştır. Bu, bizim Hz. Peygamberin, 'mevcut olan bütün güzel sözlerin benim tarafımdan söylendiğini kabul edebilirsiniz' dediğini bildiren bir hadisin önemini tam olarak idrak etmemizi sağlamaktadır. İlk nesillerin sürekli ve uzun tecrübelerinin Hz. Peygamberin tebliğ ettiği şeylerin ruhunu aksettirdiğini ortaya koyan bir öğreti bütünü hakkında söylenmiş, bundan daha doğru bir söz olamaz. Açıkça Hz. Peygamberden sonraki gelişmelerin -irade [56] hürriyeti, ilahi sıfatlar vb. ile ilgili olarak ortaya konan kelami tutumların- lafzen Hz. Peygamberin kendisine isnat edildiği, hatta İslamın büyük fırkalarından biri olan ve itikatta Sünnilikten ayrılan Şî'a'nın da tamamıyla ayrı bir hadis mecmuası bulunduğu hususunu bundan başka hiç bir faraziyeye göre açıklayamayız.

Fakat ayrıca, bir yandan Hz. Peygamberin kişiliği ile Kur'an ve öte yandan sünnet-hadis olgusunun gelişmesi arasında, büyük dünya dinleri içinde eşsiz bir nitelik gösteren genel bir tarihi süreklilik münasebeti mevcuttur. Hz. Peygam-

55. İbn Kuteybe, *age.*, ss. 397 vd.
56. Aslında "insan".

ber sırf bir din tesis etmekle kalmayıp, gelişen geniş bir ümmetin de temellerini atmış ve bu işi tarihin apaçık ışığı altında başarmıştır. Nitekim Hz. Peygamberle ümmeti arasındaki bu genel süreklilik Hz. Peygamberin sünnetinin gerçek güvencesi olup, onu ilk Hristiyanlıkta görülen benzeri durumdan ayırmaktadır. Karanlık noktaların bulunması bu temel gerçeği inkar etmeyip, sadece onu doğrular. Onun sahip olduğu aydınlığın çoğu, tarihi yol üzerinde bulunan vasıtalardan fiilen yayılabilir, fakat bu vasıtalar, aynı cinsten oldukları sürece, kaynağı tahrif edip gizlemezler, ancak onu tasvir edip ortaya koyarlar. Muhakkak ki bu, zeki bir şarkiyatçının da İslama ait bu büyük akım yatağını sünnilik olarak görmesinin köklü nedenini teşkil eder! Çünkü bu gerçek, sadece taraftarların sayısına dayanılarak veya onların Sünni olduklarını iddia etmeleriyle açıklanamaz. İşte bu ruh ve tarihi süreklilik şeklindeki ikili ilişkidir ki, hadisi, ihtiva ettiği hususlardan çoğu bakımından kesin tarihilik niteliğinden yoksun olmasına rağmen, İslamın ilk devirlerinde bütün saldırılara karşı dayanıklı bir duruma koymuştur. Hadis te aynı şekilde İslam ümmetinin durumuna yıllarca bir süreklilik ve istikrar kazandırmıştır. Ancak bu istikrar, Ortaçağın sonraki devirlerinde yeni bir yaratıcılık ve orijinallikten yoksunluk pahasına muhafaza edilmiştir.

Modern İslam yaratıcılığın hasretini çekmektedir. Yeni gelişmeler lehinde ortaya çıkan kimi zümreler, ileri sürdükleri hususlar olduğu gibi ele alınırsa, tüm hadisi reddedip, Kur'an'a dayanmak arzusundadırlar. [57] Fakat bu zümreler içerisinde gündemde olan meselelerin bilincine hemen hemen hiç varılmamıştır. Onların, Hadisin tarihi geçerliğini mi, yoksa itikadi geçerliliğini mi inkar etmek istedikleri açık değildir. Bu karışık durum (ve esas itibariyle Hadisin ne şekilde geliştiği hususunun değerlendirilmemesi) önceki devirlerde kelamcıların düştüğü duruma önemli ölçüde benzemektedir. Ancak bir büyük fark vardır. Kelamcılar da hadisi (sözlü sünneti)

57. Hint-Pakistan alt kıtasında böyle bir zümre vardır. Bunlar kendilerine Kur'ân Ehli adını verirler. Çok sayıda eser yazmışlardır ve bu arada Lahor'da (daha önce Delhi'de) *Tulû'-i İslâm* adlı Urduca bir dergi çıkarmaktadırlar. Bununla birlikte, bu türlü düşünce Ortadoğuda yaygın değildir.

yaşayan gelenek (fiili sünnet) lehine reddetmek istemişlerdir. Fakat artık tek sünnet sözlü sünnettir, zira yaşayan (fiili) sünnet, mevcut olduğu sürece, geçerliliğini artık hadisten almaktadır ve Hz. Peygamberle ve aynı zamanda temelde İslam ümmetine tebliğ edilip, onun tarafından anlaşılan Kur'an'la irtibat sağlamamızın tek yolu hadisten geçmektedir. Çünkü hadis bir bütün olarak bir tarafa atılsaydı, Kur'an'ın tarihiliğine ait olan temel, bir vuruşta ortadan kaldırılırdı. Fakat mevcut olan huzursuzluk ta aynı ölçüde gerçektir ve hayati bir ihtiyacı yansıtmaktadır. Taptaze bir canlılık ve yepyeni bir yoruma olan bu ihtiyaç ne bastırılabilir, ne de bastırılmalıdır. Ancak hadisin sünni koruyucuları bugüne kadar hep uzlaşmaz muhafazakar bir tutum göstermişler ve hem yeni durumu hem de hadisin fiili gelişimini değerlendirmeden yoksun görünmüşlerdir. Onlar, hadis sisteminin gerisindeki gerçek sebep olan bu tutumun, istikrarı muhafaza etmek şöyle dursun, onu bir gün acı bir şekilde ortadan kaldıracağını idrak etmemektedirler. Fakat yenilikçinin (modernistin) de, hadisin, kısmen Hz.Peygamberin sözlü ve saf öğretisini temsil etmese bile, mutlak surette Hz. Peygamberle yakın bir ilişkisi bulunduğunu ve özellikle bu öğretinin İslam ümmeti tarafından ne şekilde anlaşıldığının ilk gelişimini ortaya koyduğunu idrak etmesi gerekir. Hiç kuşkusuz o, Kur'an'ı ve Hz. Peygamberin sünnetini, çözümlenebildiği ölçüde, yeniden yorumlayabilir -ve burada o, sadece ilk nesillerin tatbikatını izleme durumundadır- ancak hadisin ve onun garanti ettiği müesseselerin öz niteliğini, uğraşsa bile, gözden ırak tutamaz: Hiç bir yorum boşlukta yapılamaz, çünkü Kur'an boşluğa gelmemiştir. Hadis hakkında kuşkularında katı olan kimselerin bile, uygun düştükçe onunla görüşlerini desteklemekten kendilerini alamamaları şeklinde ortaya çıkan meşhur garabet (paradoks), işte buradan gelmektedir.

Hz. Peygambere ait tarihi unsurların ayıklanması, yeterli ilk kaynakların elimizde bulunmaması dolayısıyla, belki tam başarıya ulaşmaktan uzaktır. Fakat bizzat Müslümanların, hadisin gelişmesi ile ilgili samimi ve ağırbaşlı bir araştırmaya girişmeleri en önde gelen arzudur. Bu yolda ne elde e-

dilirse kazançtır. Çünkü bu, bir yandan İslam ümmeti ile Hz. Peygamber, bir yandan da İslam ümmetinin itikadi ve ameli evrimiyle hadisin gelişmesi arasındaki yakın ilişkiyi ortaya koyacaktır. Öte yandan o, bu üçü arasındaki münasebeti aydınlatıp, gelecekteki uygun bir gelişmeye götürecek olan yolu temizleyecektir.

Dördüncü Bölüm

İSLAM HUKUKUNUN YAPISI

Başlangıç - İlk Gelişmeler: Kur'an ve Sünnet; Kıyas; İcma - Şâfiî ve Sonrası - Hukuk ve Devlet - Fıkıh Ekollerinin Teşekkülü - Sonuç

Başlangıç

Ortaçağ İslam hukuk nazariyesine göre, İslam hukukunun yapısı 'hukukun kökleri' adı verilen dört temel üzerine kurulmuştur. Bunlar; Kur'ân, Hz. Peygamberin sünneti, İcmâ' ve Kıyâs'tır. Bu dört asıl arasındaki karşılıklı ilişki oldukça karışıktır ve onu tam olarak açıklığa kavuşturmak hiç te kolay değildir. Belki de kaba bir benzerlik kurmak suretiyle Aristo'nun ünlü tahlil düzeni burada yardımcı olacaktır. Bu benzetmeye göre, Kur'an ve Sünnet maddi asıllar (ya da kaynaklar); kıyas işlemi etkin sebep ve İcmâ da sûrî asıl (ya da işlevsel kuvvet) dır. Aristo'nun ortaya koyduğu düzenin görüntüsünü tamamlamak gerekirse, yapının amacı insanın, Allah'ın hükümranlığı altında ve O'nun iradesine uygun olarak yaşamasını sağlamaktır. Bu bölümde biz, bu ana ilkelerin hukuki bir yapı şeklinde gelişmesinin tarihini ana hatlarıyla

verip, bizzat bu yapının tarihini ve muhtevasını kısaca ele alacağız. Bir bütün olarak hukuk disiplininin İslamdaki yeri ve bu yerin tarihine gelince, bu husus, İslamın en önemli kavrami, "Şerî'at"ı söz konusu eden VI. Bölümde ele alınacaktır.

***İlk Gelişmeler:* Kur'an ve Sünnet**

İslam hukuk anlayışının ta temelinde, "hukukun özde ve esasta dini olduğu" fikri yatmaktadır. Bu nedenledir ki, İslam tarihinin daha başlangıcından itibaren hukukun Şeri'at (insan davranışının Allah tarafından emredilmiş örneği) kavramından çıktığı veya bu kavramın bir parçası olduğu kabul edilmiştir. O halde onun temelinin İlahi Vahiy'de bulunması gerekir. Allah'ın insanlara en mükemmel ve en son vahyi olan Kur'an'ın, insan hayatının en başta gelen, hatta tek yöneticisi ve hukukun kaynağı haline getirilmesi zorunludur.

Bu durumda Kur'an'da bulunan ifadelerin tamamı, belli bir hayat tarzını yerleştirecek kadar evrensel ve somuttur: O, sadece ezeli olan ruhani ve ahlaki ilkeleri ortaya koymakla kalmamış, aynı zamanda Mekkelilere, Yahudilere ve Münafıklara karşı bütün mücadeleleri boyunca ve doğuş halindeki bir toplumun ve devletin kurulması görevinde Hz. Muhammed ve ilk İslam cemaatine yol göstermiştir. Bu mücadeleler ve yapıcı bildiriler özel mahiyette idi. Fakat yine de Kur'an'ın kesinlikle yasamayı ilgilendiren bölümü nispet itibariyle oldukça azdır. Miras hukuku üzerindeki ayrıntılı beyanlar ve hukuken belirlenmemiş olan hırsızlık ve zina gibi suçlara ceza koymak yanında, onda gerçek tabiriyle yasamayı ilgilendiren pek az şey bulunmaktadır. Müslümanların gayr-ı müslimlere karşı ve onlarla olan ilişkileri hakkındaki özel emirlere gelince, bunlar durumlara göre değişiklik göstermekte ve kesin ifadesiyle 'hukuk' tabiri kullanılamayacak kadar özel idiler. Kur'an'ın, farklı olmakla beraber benzeri durumlara verdiği bu "farklı, fakat aynı zamanda benzeri" cevapların, karşılaştırmalı bir araştırma için biraraya getirilmesi zorun-

lu idi. Fakat ayrıca, zaman bakımından hangi özel emrin önce, hangisinin sonra olduğunun ortaya konması gerekiyordu.

Kur'an'ın herhangi bir yeni duruma uygulanmasını sağlamak için izlenecek bu karşılaştırmalı ve yorum getirici usûlde benimsenmesi gereken tek tabii yol, onun Hz. Peygamberin zamanında ne şekilde işlediğini görmekti; çünkü Hz. Peygamber, onun en yetkili fiili timsali durumunda idi ve onun davranışında, benzeri bulunmayan bir dini normatiflik mevcuttu. Sözünü ettiğimiz bu şey, Hz. Peygamberin Sünneti idi. Biraz sonra göreceğimiz gibi, Hz. Peygamberin hata yapmayacağı inancı (ismeti) oldukça geç bir tarihte formüle edilmiş olmakla beraber, İslam tarihinin başlangıç noktasına kadar uzanan bir işlemin kendi mantığının sadece resmi bir ürünü idi. Son bölümde gördüğümüz gibi, Hz. Peygamberin sahabileriyle istişare etmesine, verdiği kararlara arasıra bazı çevrelerde itiraz edilmesine ve bizzat Kur'an'ın bazan onu eleştiriye tabi tutmasına rağmen, [58] onun dini otoritesi bağlayıcı idi. Hayatta iken bu otorite her zaman için yeterli idi; gelecek ise, "hal" oluncaya kadar açık olarak kalmış ve otoritesini ona yöneltmesi sayesinde Hz. Peygamber tarafından kesin bir muhteva ile doldurulmuştur. Fakat ölümünden sonra, bu yaşayan otorite artık yoktu ve onun resmen yanılmazlık inancına dönüştürülmesi gerekiyordu. Bu demektir ki, hayatta iken Hz. Peygamberin muteber olan bütün karar ve beyanları ölümünden sonra yanılmaz karar ve beyanlar haline gelmiştir. Bu, Hz. Peygamberin yanılmazlığı konusunda özel hukuki bir dayanak teşkil etmiştir. Ayrıca bütün peygamberleri kapsamına alan farklı ve daha genel bir yanılmazlık inancı için kelami bir dayanak ta bulunmaktadır. Bu yanılmazlık inancı, ilahi vahyi alan bir kimsenin özellikle ahlaki meselelerde ciddi bir hata işlemesinin beklenmeyeceği telakkisine dayanmaktadır. Bu nedenle kelami inanç, özellikle hukuki olan nazariyenin yaptığı gibi, küçük yargı hatalarını değil, sadece büyük ve ciddi hataları kapsamına alır.

58. Sözgelimi, Kur'ân, Tevbe, IX, 44; Abese, LXXX, 1.

İslamın ilk devirlerinde (yaklaşık olarak 150/767 yılına kadar) Hz.Peygamberin mutlak otoritesi hakkında pragmatik bir düşünce kesinlikle kabul edildiği halde, onun yanılmazlığı hakkındaki resmi inancın pek az izleri bulunmaktadır. İlk halife Ebu Bekr'in, halife seçildikten sonraki ilk söylevinde (hutbesinde) Allah'tan ve Resûlünün (ortaya koyduğu örnekten) uyulmağa layık ve kendisi üzerine vacip olduğundan söz etmiş olması, bu hususu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. [59] Bazı modern bilginler, Hz. Peygamberin Mekke'ye son haccı sırasında okuduğu veda hutbesinde Kur'an'ın yanında kendi Sünnetini de gelecek için bir rehber olarak zikretmesi hususunda, daha eski bir metinde 'benim sünnetim' tabiri geçmediği için, bazı kuşkuları bulunduğunu belirtmişlerdir. Fakat bu görüş dayanaktan yoksundur ve ölümünden sonra da Hz. Peygamberin otoritesinin, hayatta olduğu zamanki gibi devam ettiği hususunu reddetmemektedir. Nitekim Hz. Peygamberin ölümünden sonra ve özellikle hemen bunu izleyen bir zamanda,onun himayesi dışında hiç kimsenin otorite iddiasında bulunamayacağı şeklinde ek bir sebep daha bulunmaktaydı.

Fakat son bölümde de gördüğümüz gibi, sünnet daha sonraları maddi açıdan ilk dört halifenin (bazı modern yazarların bazan kullandığı bir deyişle, saygı gören halifelerin) ortaya koydukları örnekleri ve sahabilerin veya onlardan büyük bir bölümünün icmaını da içine alacak ölçüde genişledi. Bunlar, sırasıyla hulefa-i râşidîn'in ve sahabilerin sünneti olarak bilinir. Fakat, yine gördüğümüz üzere, bu örneklere tali anlamda, yani sahabiler Hz. Peygamberin sünnetinin hayatta olan temsilcileri olarak görüldükleri için, 'Sünnet' adı verildi. Bu terim daha sonraki nesillerle ilgili olarak sadece hadisten sünnetler çıkarma anlamında uygulandı ve daha ziyade icma'ın himayesine sokuldu. Nitekim sahabilerin üzerinde ittifak ettikleri tatbikat ta sahabilerin icma'ı adıyla bilinir. Sahabilerin nesli, **kendileriyle birlikte (kendileri de dahil) sünnet teriminin sona erip, aynı zamanda (kendileri de dahil) icma'ın başlaması** bakımından eşsiz bir yer işgal eder. Ancak

59. İbn Hişâm, *Sîre*, IV, s. 341.

bu durumda yeni hiçbir nesil yeni Sünnet üretme gücünde düşünülmediği halde, sahabilerle daha sonraki nesil, yani tabiiler nesli arasındaki bağlantı tek tek düşünürlerin doğrudan doğruya bir sonuçlamaya ve uygulamaya başvurmaları sayesinde mevcut malzemenin büyük bir kısmını ortaya koydu. Bu işleme hem sünnet, hem de icmâ terimi uygulandı. Fakat icmâ terimi giderek üstünlük kazandı, çünkü hadisin bütünüyle geliştiği görülünceye kadar **bu neslin faaliyeti** bu malzemenin büyük bir kısmını icma'ın himayesi altında Hz. Peygamberin sünneti şekline dönüştürdü.

Bu ilk dönemde hukukun bir kaynağı olarak Kur'an'ın sünnete nazaran öncelik taşıyıp taşımadığı sorusu henüz açıkça ele alınmıyordu. O sırada Kur'an Allah'ın kelamı sayıldığı ve Hz. Peygamberin sünnetinin yanılmazlığı inancının henüz biçimlenmemiş olduğu doğru olmakla birlikte, yukarıda işaret edilen bir kaç istisna dışında Kur'an'ın hukukla sadece dolaylı bir münasebeti olduğu için, daha başlangıcından itibaren sünnet, hukukun bir kaynağı olarak Kur'an'la yanyana konmuştu. Ayrıca Kur'an'da az sayıdaki "yasama ile ilgili ayetler" de Arap toplumunun örfü ve tatbikata ilişkin kuralları ile bağlantısı içinde doğmuştu. Ancak I. yüzyılın sonları/ VIII. yüzyılın başlarında çeşitli kaynaklardan sünnet sahasına o kadar çok malzeme sokuldu ki, sünnete 'üzerinde ittifak edilen' sıfatı eklendi.

Kıyâs

Kıyas deyimi, İslam hukukçularına göre, benzetmeye dayanan, yani daha önceki bir örnekte ifadesini bulan belli bir ilkeden yeni bir durumun bu ilkenin kapsamına girdiği veya **'illet'** adı verilen ortak bir zati hususiyete dayanarak bu örneğe benzediği sonucuna varan istidlâl (akılyürütme) anlamına gelir. Daha sonraları aynı kelime İslam felsefesinde, mantıktaki 'kıyas' veya 'istidlal' (sonuçlama) anlamında kullanıldı. Bu iki kullanış arasındaki ortak unsur, düşüncenin açıkça bilinenden açık biçimde bilinmeyene doğru hareket et-

mesidir. Şuurlu bir şekilde ifade edilen bu deyim, büyük bir ihtimalle yabancı bir etkinin izlerini taşımaktadır. Fakat doktrinin kendisi, şüpheye yer vermeyecek ölçüde tutarlı bir dahili gelişmeye işaret etmektedir.

Bu, şuurlu biçimde ortaya konan kıyas metodunun ilk öncüsü 'şahsî hüküm' ya da 're'y' adını alır. Bu deyimin kuvvetli bir öznel (sübjektif) havası vardır. Nitekim, şimdiki zaman birinci şahıs tekil kalıbıyla 'düşünüyorum', 'fikrimi ortaya koyuyorum' anlamına gelir. Bu deyim öylesine yoğun bir şekilde geliştirildi ki, birçok bilgin zümrelerine 'kendi düşüncelerini ortaya koyanlar' (ehl er-re'y) lakabı verildi. Bu tarz bir düşünce faaliyeti, başkalarına nazaran oldukça serbestti ve birbiriyle ihtilaf halinde olan zengin bir dini ve hukuki görüş ortaya koymakta idi. Fakat basit ve hemen-hemen bilinçsiz bir kıyas metodu da, kuşkusuz, her zaman mevcut bulunuyordu; yeni veya nazik ve karmaşık bir meseleyle karşılaşılınca, Kur'an ve sünnetin açık ve kesin bir karar vermediği hususlarda, Kur'an'ın bir ayeti veya sünnette yer alan genel bir ilke veya özel bir durum ele alınıp, ona dayanılarak mevcut mesele hakkında bir karara varılıyordu. Fakat hem modelin seçiminde, hem de benzerlik noktasının bulunmasında hemen hemen başıboş bir serbestlik içinde davranılıyor ve varılan sonuçlar bir yanda muteber (sahih) kıyas, öte yanda ise hemen hemen tam bir keyfilik arasında değişiklikler gösteriyordu.

Yirmi-otuz yıl kadar sonra, bu tamamıyla 'şahsi düşünce'nin düzensiz ürünleri, kendisine karşı kuvvetli ve acı bir tepkiyi doğurdu ve II/VIII. yüzyılın ilk yarısında hem Medine, hem de Irak'ta daha sistemli bir düşünce ortaya çıktı. Medine'de Mâlik (ölm. 179/795), re'y sözcüğünü kullanmağa devam etti, fakat izlenen yol daha sistemli bir haldeydi ve bu konuda o sıralarda icma' kavramının hakim olduğu mütecanis bir doktrinin Medine'de ortaya çıkmış olmasının şüphesiz yardımları oldu ve ona daha da fazla güç kazandırdı. Buna karşılık Irak'ta İslam hukukunda mantıki düşüncenin timsali olan Ebû Hanîfe ve onun ilk taraftarları 'bu ... sınıfına girer', 'bu.....'a benzemektedir' gibi tabirler ortaya koydular. Aynı za-

manda içtihat ya da 'sistemli yeni düşünce' kavramı II/VIII. yüzyılın ilk yarısında dar bir alanda kendisini gösterdikten sonra II/VIII. ve III/IX. yüzyılın sonlarında metod olarak kıyası eritmek suretiyle yeni düşüncenin kuvvetli bir ilkesi halinde olgunlaştı. [60]

Re'y ve diğer resmi olmayan tabirler gibi, kıyasın da, daha başlangıcından itibaren II/VIII. yüzyılın ikinci yarısında yerleşmiş olduğu görülüyor. Daha sonra III/IX. yüzyılda Zahiri lakabı verilen Dâ'ûd (ölm. 269/882)'un önderliği altındaki küçük bir fıkıh ekolü bu ilkeyi reddetmiştir. Fakat ayrılık daha çok biçimdedir, çünkü bu ekol kıyasın yerine 'açık yorum' (mefhûm) ilkesini koymuştur. Hernekadar Şâfi'î (ölm. 204/819) -hukukun temelleri üzerinde eser yazmış olan ilk hukukçu- genellikle kıyası bir ilke olarak tesis etmiş olmakla tanınırsa da, onun bu ilkeden söz etme şekli, bu ilkenin daha önceden kabul edilmiş bulunduğunu açıkça göstermektedir. Nitekim, daha önce de işaret ettiğimiz ve biraz sonra İcma konusunu işlerken ele alacağımız üzere, şahsi re'yin kıyas şeklinde gelişmesi mantıken icmâ'da son bulan bir 'birlik ve güçlülük sağlama' sürecinde bir halka teşkil etmiştir. Şimdi icma konusuna dönmemiz gerekiyor.

İcmâ'

İlk dört halife devrinden sonra, ayrıntılar üzerindeki fikri ve itikadi düşüncede çok sayıda ayrılıklar görülmeğe başladı. Emevi halifelerinin dünyaya yönelik idaresi, yasama görevini tanınmış din önderlerine ve farklı bölgelerin hukukçularına bıraktı. Bu bölgelerden özellikle en önde geleni, ilk devirlerdeki islam zühdünün mirasından aslan payını alan Medine idi. Hukukçular ise her şeyden önce Kur'an ve Sünnete (hem yaşayan (fiili) hem de sözlü geleneğe (sünnete)) ait malzemeler üzerinde şahsi rey metodunu kullanarak kafalarını yordular. Fakat yukarıda söz konusu edildiği gibi, birbiriyle

60. Sistematik içtihadın gelişmesiyle birlikte re'yin kullanılması Hadis ehli tarafından şiddetle yerildi. Her büyük ve sistemli Hadis mecmuası Hz. Peygamberin kişisel görüşü (re'yi) yeren hadislerini ihtiva etmektedir.

bağlantısız bir düşünce mecmuası ortaya koyan bu serbest ve kişisel yaşama faaliyetine paralel olarak dengeyi sağlayıcı ve tamamlayıcı bir koordinasyon ve birlik sağlama hareketi sürmekte idi. Kişisel görüşün sistemli bir kıyas şeklinde gelişmesi bu yönde atılan bir adımdı. Fakat kıyas ve içtihat (bkz. aşağıya) doktrinleri resmen benimsenmeden önce bile geniş ölçüde bir icma elde edilmiş ve bu husus böylece II/VIII. yüzyıl hukukçuları ve hadisçilerinin kıyas doktrinini İslamın ilk nesline götürmelerini sağlamıştı. Şâfi'î'nin bir grup Medine'li hukukçu ile yaptığı tartışmada bu konu açıkça ortaya konmaktadır:

Şâfi'î: "Sözgelimi senin, -hepsi de Tabi'îlerden olan- İbn el-Müseyyib'i Medine'nin, Atâ'yı Mekke'nin, Hasan'ı Basra'nın, Şa'bî'yi Kûfe'nin güvenilir bilgini kabul ederek, bunların, üzerinde ittifak ettiklerini İcmâ olarak gördüğünü söyleyebilir miyiz?"

Hasım: "Evet".

Şâfi'î:"Fakat sen onların, bilgi sahibi olduğun hiçbir toplantıda biraraya gelmediklerini belirtiyorsun. O halde sen onların ittifak ettiklerini, onlar hakkındaki haberlerden çıkarıyorsun. Nitekim bu insanların Kur'an'da ya da Sünnet'te ele alınmayan meseleler hakkında beyanlarda bulunduğunu gördüğün için, bu hususlarda kıyasa başvurduklarını çıkarıyor ve kıyasın bilginlerin üzerinde ittifak ettikleri yerleşmiş ve gerçek bilgi mecmuası olduğunu iddia ediyorsun".

Hasım: "Benim söylemek istediğim de budur". [61]

Ayrıca, bu erken tarihte, kıyasla icma arasındaki karşılıklı etkileşim statik bir ilke olarak değil, tabii ve dinamik bir özümseme, yorum ve benimseme süreci olarak görülmüştür. Bu husus, Şâfi'î'de yer alan, biraz uzun olmakla birlikte, bu konuda en kapsamlı olan ve icmaın gerçek mahiyetini ve her şeyi içine alan özelliğini açıklığa kavuşturan bir başka metinde ortaya konmaktadır:

---

61. *Kitâb el-Umm*, VII, s. 258, satır: 2 vd.

Hasım: "Bilgi birkaç biçimde elde edilir. Önce, ümmetin tamamının, önceki nesillerin meydana getirdiği toplumun tamamından rivayet ettiği bir şey, üzerine Allah ve resulü adına yemin edebileceğim bir kesinlikle bilgiyi meydana getirir: Farz olan dini ödevler buna örnek teşkil eder... İkinci olarak, Kur'an'ın farklı yorumlara müsait olan bölümünün ilk bakıştaki genel anlamıyla kabul edilmesi gerekir: Ona, ümmetin icma'ı olmadıkça, -te'vile müsait olsa da- batınî ya da mecazi bir anlam verilemez... Üçüncü olarak, Müslümanların üzerinde birleştikleri ve onun üzerinde önceki bir icmaın bulunduğunu rivayet ettikleri bilgi. Bu bilgi, Kur'an'dan ya da sünnetten gelmese de, benim için, üzerinde birleşilen sünnetle aynı duruma sahiptir. Bunun sebebi, Müslümanların aynı fikirde birleşmelerinin, sırf 'kişisel düşünce' (re'y)lerle değil, (ancak kıyas sayesinde) sağlanabilmesidir, zira 'kişisel düşünce (re'y)' ihtilafa yol açar... Dördüncü olarak, mütehassısların sahip olduğu bilgi bulunmaktadır. [62] Bu bilgi hatadan uzak bir tarzda rivayet edilmedikçe, kesin bir delil teşkil etmez. Son olarak, kıyas... Ele almış olduğum şekillerdeki bilgi için hiçbir ihtilaf söz konusu olamaz: Herşey, genel olarak ümmet onu ilkelerinden ayırmakta ittifak etmedikçe, kendi ilkelerinde kökleşmiş olarak kalır. İcma herşey için kesin delildir, çünkü hatadan uzaktır".

Şâfi'î: "Söz konusu ettiğin birinci bilgi türü, yani genel olarak ümmetin, daha önceki nesillerden rivayeti konusunda haklısın. Fakat genellikle ümmetin üzerinde ittifak ettiğini ve önceki nesillerin benzeri bir icmaı bulunduğunu rivayet ettiği ikinci tür bilgi konusunda bilgin var mı; bu bilgiyi açıklayabilir misin? Bu genel olarak ümmet dediğin şey nedir... Hem bilginleri hem de bilgin olmayanları içine almakta mıdır?"

Hasım: "Bu, sadece bilginlerin icma'ıdır... çünkü bu konuda bilgisi olanlar ve onun üzerinde ittifak edenler sadece bunlardır. O halde onlar ittifak edince, bu, bilgi sahibi olmayanlar (yani bilgin olmayanlar) için muteber bir hale gelir; fakat ittifak etmezlerse, onların görüşlerinin herhangi bir kimse için geçerliliği olamaz ve bu gibi meselelerin icma'a dayanı-

---

62. 'Mütehassısların ilmi'nden bireysel düşüncenin sonucu olup, aynı zamanda ayrı rivayet kanallarıyla nakledilen ve üzerinde genel olarak Ümmetin ittifak etmediği bilgi anlaşılır.

larak yeni bir kıyasa tabi tutulması gerekir... Onların icma'ının kendileri tarafından nakledilen sözlü bir geleneğe (sünnete) mi dayandığı, yoksa herhangi bir gelenekten (sünnetten) yoksun mu olduğu hususu önemli değildir...; onlar ihtilaf halindeyken bile, bazılarının kabul ettiğine uygun düşen sözlü bir geleneğin (sünnetin) mevcut olup olmadığı hususu da önemli değildir. Çünkü üzerinde ittifak olmayan bir hadisi kabul etmem...". [63]

Burada gözönüne alınması gereken ilk nokta, bu her iki metnin de sadece kıyası veya sistematik istidlali ilk fıkıh ekollerinin gözünde kendisine bir hazırlık olarak icma'a bağlamakla kalmayıp, bir yandan sünneti, öte yandan da icma'ı hem ilk ekollerin hem de onların hasmı olan eş-Şâfi'î'nin gözünde birbirinden ayırmasıdır. Bu nedenle sünnet bizatihi icma ile aynı sayılamaz. Sünnet Hz. Peygamberin öğretisiyle sınırlanmış ve sünnetin rivayeti için kaynak teşkil ettikleri sürece, sahabilere kadar genişletilmiştir. İcma ise sahabilerle başlayıp, daha sonraki nesillere kadar uzanmaktadır.

Fakat ayrıca, çok daha önemli olarak, icma ilkesine ilk fıkıh ekollerinin temsilcilerince üstün ve mutlak bir yetki verilip, bu ilke herşey için kesin delil haline sokulmuştur. Bu, muhakkak ki, hiçbir ihtilafa mesaade edilmediği anlamına gelmez; nitekim nispeten küçük bazı ayrılıkların yerleşeceğinin hissedildiği hususlarda bütün bunlar icma içine sokulmuşlardır. Fakat icma sadece bugün ve gelecekte doğru olanı bulmak içn değil, aynı zamanda geçmişi de tesis etmek üzere mutlak surette otorite olarak görülmüştür: Hz. Peygamberin sünnetinin, ve hatta Kur'an'ın doğru bir yorumunun ne olduğunu belirleyen icma olmuştur. Bu nedenle son tahlilde hem Kur'an hem de sünnet, icma vasıtasıyla geçerlik kazanmıştır.

Bir yandan geçmişle, öte yandan bugün için doğru olanın keşfiyle ilgili bu iki farklı işlem arasındaki ortak unsur, icmanı esasını açıklar. Bu ortak unsur, otorite ve hataya karşı 'güven içinde olma' fikridir. Bu bağlamda otorite ile yanılmaz-

---

63. *Kitâb el-Umm*, VII, s. 255, satır: 17; s. 256, satır: 1.

lığın birbirinden ayırdedilmesi gerekir. Bu konuda yazı yazan çoğu modern bilginler (hepsinden de daha çok Snouck Hurgronje) [64] icma ile Katolik kilisesinin muteber (**ex cathedra**) beyanları arasında sürekli bir takım benzerlikler ortaya koymağa çalışmıştır. İlk İslam bilginlerince yanılmaz olarak görülen şey (ki bu yanılmazlık açıkça ifade edilmekten ziyade teslim edilmiştir), icma'ın yanılmaz olmayıp muteber olarak görülen muhtevasından ziyade metod ve ilke olarak icma'dır. Müslümanların icma doktrininin kuvvetle tatbikata yönelik bir durumu vardır; onun muhtevasının mutlak bir doğruluk değeri bulunduğundan değil, sadece ameli dürüstlük değerinden söz edilebilir. Fakat dürüstlük değerleri değişmektedir. Kuşkusuz bu, icma'ı ileriye dönük bir işlem olarak gören ilk ekollerin tatbikat ve nazariyesi ile uzlaşan tek görüştür ve bu noktada sistematik kıyas sayesinde sürdürülen içtihat faaliyetinin sünnet ve icma arasına girmesine çok şey borçludur. Bu ekollerin, eş-Şâfi'î'nin icma aleyhinde sürdürdüğü saldırılara karşı, bu icma'ın muhtevasını ilk nesillere kadar götürerek, onların icma'ı bir gelenek (sünnet) olarak düşündükleri izlenimini verdikleri doğrudur. Fakat bu, kısmen kendilerini saldırılara karşı savunmak amacıyla ortaya atılmış bir çareden ibaretti.

Mahiyeti dolayısıyla icma, Müslümanların karmaşık inanç ve amellerini ifade edip biçimlendirmek hususunda en güçlü ve aynı zamanda teşekkülü bakımından son derecede kaypak bir etkendir. İcma uzvi bir faaliyettir. Bir organizma gibi hem işlevini yerine getirir, hem de gelişir: Her an üstün bir işlevsel geçerliliği ve gücü vardır ve bu anlamda kesindir, fakat aynı zamanda yaratma, özümseme, tadil etme ve reddetme faaliyetinde bulunur. İşte bu nedenledir ki, icma'ın teşekkülü herhangi bir müessesenin malı olamaz. I/VII. ve II/VIII. yüzyıllarda ve daha sonraları hızla büyüyen bilginler ve fakihler zümresi, özellikle ittifak ettikleri ya da aynı görüşte birleştikleri (buna bilginlerin icma'ı denir) zaman son derecede etki-

---

64. *Selected Writigns* (Seçme Yazılar), neşr.: G.H. Bousquet ve J.Schacht, Leyden 1957, ss. 228, 275 vb.; İslam, İcmâ' hakkındaki bölüm; yine bkz., D. Santillana, H.A.R. Gibb'in *Muhammedanism*'deki alıntısı, ss. 96-97, 98.

li olan kendi düşüncelerinin sonuçlarını tartışıp ortaya koyabiliyorlardı, fakat icma'ın teşekkülü sınıfta başarılamazdı. İcma aydın kamuoyuna daha yakındı ve böyle bir kamuoyunun yaratılmasında ekollerin teşekkülü en güçlü etkendi. Fakat bu kamuoyu, göreceğimiz üzere, giderek birçok hukuk ve kelam ekollerinin varlığına bile karşı çıkmış; diğerlerinin geçerliliğini ise ya gözden düşürmüş, ya tadil etmiş, ya da genişletmiştir.

Şâfi'î ve Sonrası

Şu ana kadar tasvir edilen İslam hukukunun temellerinin gelişiminde Kur'an kendi kimliğini korumuş, fakat diğer üç ilke ya da asıl -sünnet, kıyas ve icmâ- birbirleriyle son derecede yakın bir münasebet içinde olmuşlardır. Özellikle sünnet ve icma, farklı olmakla beraber, birbiri yerine geçmiştir. Arada kopmaz halka durumundaki köprü kıyastır. Sadece Hz. Peygamberin sünnetini hukuka aktarmakla kalmayıp, aynı zamanda yeni sosyal ve idari müesseseleri ve tatbikatları sünnetle birlikte 'yaşayan gelenek' içerisine sokan bu kıyas ilkesi, faaliyetinden ötürü, kendisini sünnet içerisine yerleştirmiş bulunuyordu. Öte yandan kıyas faaliyetinin sonuçları, çatışma, uzlaşma ve düzenleme sayesinde, giderek kesin otoriteye sahip olan icmâ şekline bürünmüştür.

Bununla birlikte II/VIII. yüzyılın ortalarında, Hz. Peygamberden geldiği iddiasında bulunulan geniş bir hadis külliyatı sahnede görünmüş bulunuyordu. II/VIII. yüzyılın son yarısında hukukun temellerini ortaya koyan ilk hukukçu olmak şerefini taşıyan eş-Şâfi'î, o sırada mevcut olan metodolojiye (usûl) karşı çıkmış ve hukukta hadis malzemelerinin topyekun kabulü için güçlü bir çağrıda bulunmuştur. Belki kendisinin de tam bu şekilde düşünmemiş olmasına rağmen, giriştiği program, hukuk ekollerinin icma doktrinine karşı çıkmak ve onu temel dini yükümlülükler ve amellerle sınırlandırmaktı. Böylece o, 'yaşayan (fiili) sünneti' ortadan kaldırmış olacak; icmâ ise oldukça zararsız bir hale sokulduğu, yani hadisin söz-

lü sünnetinde de yer alan temel ve yaygın dini ödevlere indirgenmiş olduğu için, ortaya çıkan tüm boşluğu hadisle dolduracaktı. Başka bir deyişle, yaşayan gelenek ya da icma değil, tek başına hadis, sünneti temsil edecekti. Bunun son derecede önemli bir sonucu, kıyası ya da istidlal unsurunu, bir yandan Kur'an'la sünnet, öte yandan icma arasında orta bir yerdeki mevkiinden çıkarmak olacaktı.

Ahad hadislerin (yani sadece bir ya da iki kanaldan, önce, sözlü olarak, daha sonraları ise II/VIII. ve III/IX. yüzyıllarda yazılı olarak rivayet edilen hadislerin) büyük bir bölümünün icmâ'a karşı olması Şâfi'î'nin tartışmalarından öğrenilen belli başlı bir derstir. Bu hadislere karşı hukuk ekolleri kendi icmalarını üstün tutmuşlardır. Şâfi'î onlara karşı şu delili ileri sürmektedir: Gerçekte dini ödevler dışında hiçbir icmâ mevcut olmamıştır; ekollerin ilk otoritelere ve bilginlere isnat ettikleri icmâ gerçek bir icmâ olmayıp, en iyi haliyle bir muvafakattır ve teferruata ilişkin bazı hususlarda çatışma hala sürmektedir. Fakat onun esas iddiası, herhangi bir meselede icma bulunsaydı, onun ancak ekollerin hadisin temeli olarak kabul etmedikleri bir olgu olan belli rivayet kanallarıyla nakledilebileceği hususunu ortaya koymaktır. Şâfi'î bu delile bıkmadan yeniden dönmekte ve bu delille eski ekollere karşı üstünlük kazanmağa çalışmaktadır. Fakat icma'ı bir müessese olarak görmese bile, derli toplu ve kesin bir 'olay' olarak anlamaktaydı. Buna karşılık ekoller, icma'ı 'fikirlerin kaypak fakat güçlü bir tedrici açıklığa ve istikrara kavuşturulması işlemi' anlamına almakta idiler. Bununla birlikte kendilerini savunma hırsıyla onlar, icma'ı çoğu meselelerde ilk nesillere kadar geri götürmüşlerdir.

Geniş ölçüde Şâfi'î'nin çabalarından ötürü sözlü gelenek (sünnet) ya da hadis, Hz. Peygamberin sünnetinin bir vasıtası olarak 'yaşayan geleneğin' bir anda yerini aldı. III. Bölümde de işaret ettiğimiz gibi, bu türlü bir çözüm kaçınılmazdı, çünkü 'yaşayan gelenek' belirsiz bir süre devam edip gidemezdi ve bir tarzda standart bir hale getirilmesi gerekiyordu. Şâfi'î'nin önerisine göre, hukukun dört temel ilkesine şu sırayla varılabi-

lecektir: Önce Kur'an, sonra hadiste nakledilen Hz. Peygamberin sünneti, sonra ümmetin icma'ı ve nihayet kıyas sayesinde sürdürülecek olan içtihat (yeni bir düşünceye ulaşma çabası). İçtihat ve kıyasın, eski ekollerde görüldüğü gibi, icma'ın hizmetinde ve onun hazırlayıcısı olmak yerine, onun dışına çıkarıldığı oldukça açıktır. Nitekim Şâfi'î, icmâ değil, ihtilafın, içtihadın zaruri neticesi olduğunu ve hasımlarının içtihat vasıtasıyla icma'a ulaşacakları iddialarının boş bir takım iddialar olduğunu ısrarla belirtir. Fakat, öte yönden, içtihat ve ihtilaf için, hadisin topyekun gelişmesinin bir sonucu olarak, fazla bir yer kalmayacaktı.

Bununla birlikte, nihayet icmâ ancak kendi şartlarıyla ve hiçbir taviz vermeden hadisi kabul etti. Bu sonuç ta, Şâfi'î'nin aksine çabalarına rağmen, kaçınılmazdı. Çünkü gerçek sünneti temsil eden bir hadisi sahtesinden ayırdetmek için icma'dan başka hangi otorite bulunabilirdi? Yahut ta hadisin neyi belirttiğine sonunda kim karar verebilirdi? (Önceki bölümde bir hadisin sahih olup olmadığını tespit için isnat zincirinin tenkidinin gerçek olmaktan ziyade biçimsel bir tenkit olduğuna işaret etmiştik). Böylece hadisi tespit etmek için bile icmâ'a ihtiyaç duyuldu. Üçüncü/dokuzuncu yüzyılın ortalarında hadis fiilen başarı kazanınca, İbn Kuteybe gibi hadisi şiddetle müdafaa eden bir kimse bile, ona nazaran icmâ'a öncelik vermektedir: "Bize göre, icmâ hadisten daha emin bir doğruluk (hakikat) vasıtasıdır, zira hadis unutulabilir, ihmal edilebilir, kuşkuyla karşılanabilir, te'vile tabi tutulabilir ve neshedilebilir... Fakat icmâ bütün bu ihtimallerden azadedir". [65]

Fakat daha sonraki gelişmede, içtihat ya da kıyas farklı bir durum arzetmiştir. Hadis malzemeleri, bir kez daha kıyas vasıtasıyla yeni hukuki kaidelere sahip olacak biçimde yeniden yorumlandığı halde, bu faaliyet geniş ölçüde skolastik bir faaliyet olarak kaldı. İcma'a ileten işlevinden soyutlandığı için, III/IX. yüzyılın sonuyla IV/X. yüzyılın başında hem akide hem de hukuk belli bir biçim alıp, o sıralarda ulaşılan icma'ın kesin olduğu beyan edilerek içtihat kapısı kapanıncaya kadar,

65. İbn Kuteybe, *age.*, s. 331.

hadis tedricen canlılığını kaybetti. Başka bir deyişle, hadis icmâ ile tesis edilince, kendi mantığı sayesinde, icmâ'ı safdışı bıraktı. İslam hukuku ile akide o zamandan bu yana pek az bir gelişme göstermiştir. Tüm fikir tarihinin en yaratıcı ve en parlak devirlerinden biri ani bir şekilde kapanmış oldu. Bu, neden böyle oldu? İslamın dini ve kültürel tarihinin bu önemli sorununu çözmek için birçok cevaplar ileri sürülebilir. Biz, bu konudaki asıl cevabımızı VI. Bölümde vermeğe çalışacağız. Burada İslamda geliştirilmiş dini bir ana kavram olarak Şerî' at kavramının tarihi bir tahlilini vereceğiz. Soruna verilecek kısmî cevap şudur: İslam, önceki üç yüzyıl boyunca fikir ve inançlar arasında büyük çatışmaların vuku bulduğu bir devirden geçmiş ve nihayet ancak III. yüzyılın sonralarına/X. yüzyılın başlarına doğru Sünniliğin ortaya çıkmasıyla istikrara kavuşmuştu. Bu noktaya ulaşılıp güç ve fırtınalı bir teşekkül devri sona erince, elde edilen sonuçlar süreklilik kazandı. Fakat biraz önce dikkati çektiğimiz üzere, gelişme mekanizması, bu verimli noktaya ulaşılmadan hemen önce, altüst oldu. İcma tarafından tasvip gören hadis külliyatı, içtihadı icmâ ile ilgisini kesmiş yardımcı bir mevkie indirdi; buna karşılık aslında 'yaşayan geleneğin' bir fonksiyonu durumunda olan icma da, yeni düşünce ya da içtihatla ilgisini kesmiş olduğundan, her ikisinin gelişmesi için lüzumlu organik işlevini sürdüremez bir duruma geldi. Genişleme ilkesinden yoksun istikrarı sağlayıcı bir ilke, zaruri olarak kalıplaşmış bir baskı unsuru haline gelir. Böylece icma'ın yanılmazlığı nazariyesi geliştirildi ve bununla ilk zamanlardaki ümmetin icma'ının sahip olduğu pragmatik otorite kavramı, doğruluk değerleri açısından ümmetin nazari mutlaklığı haline dönüştürüldü. Hz. Peygambere ait olduğu söylenen şöyle bir hadis ortaya atıldı: "Benim ümmetim hiçbir zaman hata üzerinde birleşmez". Böylece icma geleneksel otoritaryanizmin (istibdadın) nazari bir temele dayalı mekanizması haline geldi.

Fiiliyatta icma III/IX. yüzyıldan sonra bile şu veya bu biçimde işlevini sürdürdü. Bu durum da yine İslam ümmetinin dini tutumlarını ve talihini belirleyen sürekli değişen durumlar karşısında kaçınılmazdı. Buna çarpıcı bir örnek, bir dizi sünni Sufinin ortaya çıkması (bkz. IX. Bölüm) ve Ulema ara-

sında Sufiliğin tanınmasını sağlayan büyük bilgin Gazali (ölm. 505/1111)'de zirveye ulaşmasından sonra, sünni İslama Sufiliğin kabulüdür. Yine İslamın siyaset nazariyesinde görülen tedrici değişme de daha az çarpıcı olmayan bir örnek temin etmektedir. İslamda daha ilk zamanlarda iç savaşlardan ötürü icmâ, İslam ümmeti içinde görülen taassup ve savaşın gayrı meşru olduğu ve sultana, hatalarına ve hatta tespit edilmiş zulmüne rağmen, boyun eğilmesi gerektiği ilkesini benimsemiştir. Mâverdî (ölm. 450/1058) şöyle bir hadis nakletmektedir: Günahkar bir sultana, günaha yöneltici bir emir vermedikçe, boyun eğilmesi gerekir. [66] Nitekim daha sonraları zalim bir sultana karşı bile başkaldırılamayacağı fikri tam bir hakimiyet kazandı. Bir süre sonra ise sultan, 'Allah'ın gölgesi' olarak nitelendirildi. [67] Ulema için böyle bir şey karışıklık ve kanunsuzluğa karşı bir dayanışma noktası anlamına geldi; [68] fakat eski İran'ın krallıkla ilgili fikirlerinin etkisinde kalan halkın inancında bu deyiş lafzi doğruluk kazandı. Fakat bütün bu durumlarda icmâ öncülük yapmaktan ziyade tabi oldu; içtihat vasıtasıyla şartlara göre faaliyet gösteren biçimlendirici bir ilke olmak yerine, edilgin bir izleyici, mevcut durumla ilgili kaba kuvvetin sırf bir tanıyıcısı haline geldi.

İçtihat için öylesine kusursuz ve katı şartlar ileri sürüldü ve bu şartlar o derecede yüksek tutuldu ki, insan açısından yerine getirilmeleri imkansızdı. Ümmetin teşekkül devrindeki ilk dini önderlerinin çizilen tabloları buna uygun olarak, giderek daha fazla idealize edildi ve hayal, gerçeklerle birbirine karıştırıldı. Mutlak içtihat kuvveti tamamıyla iptal edilip; nisbî içtihada izin verildi. Bu ise, ya bir kimsenin **kendi hukuk ekolü** içinde hukuku yeniden yorumlamasına izin verilmesi ya da aslî yasamanın en yüksek noktası olarak bir kimsenin farklı ekollerin fıkhını eklektik ve karşılaştırmalı bir biçimde inceleyip, teferruatta kısıtlı bir gelişme için bir ze-

66. Mâverdî, *el-Ahkâm es-Sultâniyye*, Kahire 1356/1938, s. 4. Nitekim geleceğe ait iç savaşlar hakkında hadisleri ihtiva eden bütün hadis mecmuaları ya bu fikirden açıkça söz ederler ya da kapalı bir ifade kullanırlar.
67. Bkz., sözgelimi, İbn Teymiye, *es-Siyâset eş-Şer'iyye*, Kahire 1951, s. 173.
68. Bu dortrin doğrudan doğruya Hadiste yer alan ilk sünni görüşten geliştirilmiştir. Bu görüşe göre, insanlar (Ümmetin) çoğunluğuna ve siyasi önderlerine (imamlarına) uymalıdır.

min bulması anlamına geliyordu. İbn Teymiye (ölm. h. 728) gibi nadir, parlak ve cesur kişiliklerden bazıları kendilerinin mutlak içtihatta bulunma hakkına sahip olduklarını iddia ettiler. Ancak bu meselede onların mutlak içtihadı kabul etmeleri, Ortaçağlarda sınırlı olarak kaldı. Bu eserde daha sonra bu sorunun modern İslamda yenilikçi düşünürler tarafından nasıl hararetle yeniden gündeme getirildiğini göreceğiz. Fakat bütün Ortaçağlar boyunca kesin şeklini almış ve belirlenmiş olan hukuk, Ümmetin üzerine bir kabuk gibi örtülmüştür.

Hukuk ve Devlet

İlk dört halife devrinde (yak. 40/660 yılına kadar), İslam devleti ve idaresine Halife başkanlık etti. Fakat bu devlet ve idare, Medine'de sahabilerin, özellikle yasama ve yürütme faaliyetlerinde tavsiyelerde bulunan, bu faaliyetleri denetleyip onlara iştirak eden yaşlı sahabilerin sayısının kabarık oluşundan ötürü halkın tamamından ayırdedilebilecek bir durumda değildi. Nitekim bu aşamada hukuk idareden ayrılamayacağı gibi, ondan farklı da sayılamaz. Bu devrede yasama, bu nedenle, esasta bir nezaket ifadesi olarak o zamanın halifelerine izafe edilebilir, çünkü bu, ümmetin ya da onun yaşlı üyelerinin müşterek bir faaliyeti idi. Buna karşılık Emevilerle birlikte devlet idaresi halktan farklı bir hale gelen mutlakiyet yönetimine bırakıldı. Emevi sultanları, kendi idarelerini, geniş ölçüde Kur'an ve Sünnetin gösterdiği yoldan yürüyerek, Şam'dan yerine getirdiler; fakat Kur'an ve Sünnet zaruret ilkesine göre ve farklı bölgelerin tatbikatının ışığı altında kendi müşavirleri ve memurlarınca yorumlanıyordu. Bu dünyevi otoriteye karşılık Medine'de toplanmış olan dini cemaatin ileri gelenleri İslam hukuk mecmuasını tesis etmeye başladılar. Hicaz'ın mahalli tatbikatı, onların fıkıh mecmualarının ortaya çıkışında söz götürmez bir etkendi. Çok geçmeden dini yasama faaliyeti Irak'ta, Basra'da ve Kûfe'de de ortaya çıktı. Emevi devleti bu yasama faaliyetinden etkilendi. Halife Abdülmelik (ölm. 86/705) te Medine'de eğitim gördü. Fakat şer'î hukukun uygulanmasını I. yüzyılın sonları/VIII. yüzyılın başlarında

ciddi ve sistemli bir biçimde ele alan ilk Emevi halifesi Ömer b. Abdilaziz'dir. Şer'î hukuku halka öğretmek ve Hz. Pegamberin hadislerini kaydetmek üzere bütün dış bölgelere elçiler gönderme şerefini rivayetler bu halifeye vermektedir.

Buna göre devlet bir yürütme müessesesi olarak şer'i hukuku mahalli hukuk otoritelerince tedvin edildiği şekliyle farklı bölgelere uyguluyordu. Fakat bu fıkıh külliyatı, esasları bakımından birlik arzettiği halde, hem farklı mahalli tatbikattan hem de bazı bilginlerin içtihatlarından doğan farklılıklardan ötürü, ayrıntılarda geniş ölçüde farklılıklar gösteriyordu. Tek bir kente ait olan bilginler bile fıkhi ayrıntılarda birbirleriyle ihtilaf halinde idiler. Emeviler iktidardan kovulduktan sonra, İranlı bir mühtedi olan ünlü edebiyatçı ve devlet katibi İbnü'l-Mukaffa (ölm. 140/757) Halifeye fıkhı sistemli bir hale getirmesi ve Kur'an ile Sünnet üzerinde kendi içtihadını yapması gerektiğini öğütleyen bir risale yazdı. İbnü'l-Mukaffa muhtemelen İslamda devletin yasamada bulunmasını savunan ilk kişi idi. Görünüşe göre onu tutulmayan bir öğütte bulunmaya iten neden, belki de o sıradaki hukuki tatbikatta görülen karmakarışık bir durumdaki farklılıklar ve onun krallıkla ilgili düşüncelerinin İran'dan gelen bir evveliyatının bulunması idi.

Abbasi halifeleri şer'i hukukun tam olarak tanınmasını ve geçerli olmasını sağladılar ve onun uygulanması için gerekli araçları ikmal ettiler. Fakat bu arada birkaç yeni gelişme de oldu. Halifeler (veya daha sonraları halifenin kudreti zayıflayıp, kukla haline geldiğinde, halifelere sadece sözde bağlılık gösteren kudretli sultanlar) zaman-zaman ihtiyacı karşılamak üzere sadece kendi özel kanunlarını koymakla kalmadılar; bu arada şer'î hukuku tamamlamak için dünyevi otoritelerce tesis edilen küçük olmakla birlikte yeni bir hukuk külliyatı da ortaya çıktı. Daha sonra gelen Müslüman fakihler giderek bu yeni hukuk külliyatını şer'i hukuka sokmağa teşebbüs ettiler, fakat bu külliyatın aslında şerî'at dışında ortaya çıkmış olması önemli bir gelişme idi.

Ne var ki, devlet tarafından yapılan geniş çaptaki dünye-

vi yasama X/XVI. yüzyılda halife unvanını alan Osmanlı Sultanlarınca gerçekleştirildi. Bu dünyevi hukuk külliyatına Kânûn adı verildi. Prof. Sir Hamilton Gibb haklı olarak İslamda kanunun, Hristiyanlıkta sahip olduğu anlama tamamıyla zıt bir anlam taşıdığına işaret etmiştir. [69] Bununla birlikte Osmanlılar arasında saltanat ve halifeliğin sahip olduğu iki görev birbirinden ayrı olarak aynı hükümdara verildi ve halifelik hiçbir zaman aslî durumuna geri dönmedi. Daha sonra gelen bütün siyaset nazariyecilerinin halifelik hizmetine bağlandıkları içtihat görevi hiç kullanılmadı. Osmanlılar fürû' (müspet hukuk) sahasında hizmet gördükleri sürece, sadece sultan olarak hizmetlerini yerine getirdiler. Kanun hukuku halifeliğin değil, saltanatın bir ürünü idi. Daha sonra bu eserde modern İslami ele aldığımızda hukukun modernleştirilmesi davasını Müslümanların modern çağlarda nasıl karşıladıklarını göreceğiz.

Hukuku mahkemelerde icra edenler devlet tarafından atanan kadılardı. Bunlar ulema sınıfları arasından seçiliyordu. Kadılar, bu şekilde devlet tarafından atandıkları için hükümdarın iradesine alet olarak kullanılabiliyordu. Emevilerin ilk zamanlarından başlayarak her çağda kadıların, bir çoğu taviz vermek dürüstlüklerini tehlikeye sokacağı için devlet hizmetini reddeden takva sahibi ulema va fakihler (daha sonraları ise en başta Sufiler) tarafından sık sık kötülendiklerini okuyoruz. Bu mahkemeler yanında halifeler de şahsi kusurların tamiri için Mezâlim Mahkemeleri adı verilen özel mahkemeler düzenlemişlerdir (aynı şekilde bazı sultanların kendi divan mahkemeleri vardı). Çoğunlukla bu mahkemeler, daha aşağı seviyedeki mahkemelerin ve devlet memurlarının kararlarına karşı temyiz mahkemeleri gibi hizmet görüyordu. Burada devlet başkanı davaları bizzat karara bağlıyor ve kendi hükmüne göre adaleti tevzi ediyordu. Bu ikisi arasında 'ahlaki gidişi' ilgilendiren bir üçüncü ahlaki hukuki daire ihtisab adıyla tesis edildi. Bunun görevi kamu ahlakını gözetmek ve kusurlu teraziler, kalp para veya karışık mallar vb. gibi 'açık'

69. *Muhammedanism*, s. 90.

meseleleri anında karara bağlamaktı.

Hukukun belli bir şekilde yorumlanması, tek-tek hadiselere uygulanması görevi müftî'lere verildi. Müftiler resmi ya da özel olabiliyorlarda. Müftinin belli bir mesele ya da hukuk konusu üzerinde verdiği hükme fetvâ adı verilir. Zamanla güvenilir ulemanın fetva mecmualarını içeren geniş bir fıkhî meseleler külliyatı meydana getirildi. Bunlar da yeri geldikçe kadılar tarafından mahkemelere intikal eden davalar karara bağlanırken kullanıldılar. Buna göre, müfti bir hukuk danışmanı, kadı ise bir yargıç durumunda idi. Fetva mecmuaları, Ortaçağlar boyunca farklı bölgelerde İslam hukukunun gelişimi ile ilgili bilgi elde etmek için en iyi kaynağı sağlamakta ve mahalli örf hukukunun tedricen islamlaşıp, İslam hukukuna yerleşmesini sağlayan o uzun faaliyeti bize açıklamaktadır.

Fıkıh Mezheplerinin Teşekkülü

Birinci/Yedinci ve İkinci/Sekizinci yüzyıllarda fıkhi görüşlerin Irak, Hicaz, Suriye ve Mısır'da çeşitli merkezlerde geniş bir birikim meydana getirerek gelişmiş olması, ilk İslamda hukuki düşünceye özgü bir hürriyetin varlığının delilidir. Bu fıkhi görüşler seçkin bir hukukçunun etrafında toplandı ya da ona bağlandı. Bu hukuki düşünce mecmualarındaki farklılıklar geniş çapta Kur'an'ın çeşitli tarzlarda, mahalli örf hukukunun ışığında, yani kıyas ve re'yin sünnete farklı uygulanış biçimlerine bağlı olarak yorumlanmasından ileri gelmiştir. Akli faaliyetin farklı bölgelerde bu biçimde uygulanmasından doğan hukuk külliyatına da sünnet adı verilmiş; böylece mahalli sünnetler, ayrıntılarda, farklı bölgelerde ayrılıklar göstermiştir.

Fakat yavaş yavaş, icmâ kavramının gelişmesiyle birlikte bu belli merkezler, fikri etkileşim sayesinde birbirine mezcolmuş ve fıkhî görüşlerin meydana getirdiği birikimler giderek II/VIII ve III/IX.yüzyıllarda ekoller halinde ortaya çıkmıştır. İşte bu yüzyıllarda sadece ilkelerde değil, önemli ayrın-

tılarda da birleşme yönünde alınan geniş tedbirlerden ötürü ekoller birbirlerine yakınlaşmışlardı. Irak'ta Ebû Hanîfe (ölm. 150/767)'nin adına nispetle Hanefî ekolü adını alan ekol gelişmiş ve onun iki öğrencisi Ebû Yûsuf (ölm. 181/797) ve Muhammed eş-Şey-bânî (ölm. 189/805) tarafından sistemleştirilmiştir. Bu ekol Süfyân es-Sevrî (ölm. 161/778) ve diğerlerinin ekolünü yerinden etmiştir. Bağdat'ı merkez edinmiş olan Abbasilerin himaye ettikleri bu ekolün ençok üzerinde durulan niteliği hür düşünceye yer vermesiydi. Böylece o, II/VIII ve III/IX. yüzyıllarda Ehlü'l-Hadîs'in acı eleştirilerinin gözde hedefi oldu, zira onlar hür düşünceyi şiddetle reddediyorlardı.

Süfyân es-Sevrî'nin aksine, 'yaşayan geleneğe' fıkhi hadislerden daha çok itimat eden Suriye'deki Evzâ'î (ölm. 157/774) ekolü, Medine'de Mâlik b. Enes (ölm. 179/795)'in kurduğu ekol tarafından ortadan kaldırıldı. Mâlik, temelde Medinelilerin 'yaşayan sünnetine' itimat etmesi, fakat bu geleneği hadis vasıtasıyla desteklemek ya da doğrulamak hususunda aynı derecede arzulu olması bakımından Evzâ'î'ye benzemektedir. O, bir hukuki hadisler külliyatı derlemiş ve onları Medinelilerin 'yaşayan tatbikatı' (ameli)'nin ışığında gözden geçirerek, elde ettiği fıkhî görüşler sistemini el-Muvattâ -düz yol- adlı ünlü bir eser haline getirmiştir. Hanefi ekolünden sonra varlığını sürdüren ikinci ekol Mâlikî ekolüdür ve bu ekol adını Mâlik'ten almaktadır.

Varlığını sürdüren üçüncü büyük ekole ise, bu kitabın bu ve daha önceki bölümlerinde atıflarda ön planı işgal eden Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î (ölm. 204/819)'ye nispetle Şâfi'î ekolü adı verilmiştir. Mâlik'in bir öğrencisi olarak o, fıkıh usulünü o zamandan bugüne kadar kalacak şekilde tedvir etmiş; bu meyanda daha önce de belirttiğimiz gibi, sözlü gelenek (sünnet) Hz. Peygamberin sünnetinin tek vasıtası olarak görülmüş ve içtihat icma'ın dışına atılmıştır. Şâfi'î'nin İslamın gelişimi üzerindeki etkisi tahmini imkansız bir ölçüde olmuştur.

Üçüncü/dokuzuncu yüzyılda iki yeni ekol, hiç değilse bir tane ekol olma girişimi, ortaya çıktı. Bunlardan birincisi ve

tek başarılı olanı fıkıhta eş-Şâfi'î'nin hadis üzerinde ısrar eden mantığını en son noktalarına götürmeğe devam etti. Hanbelî ekolü adı verilen bu ekolün kurucusu ünlü bilgin ve büyük hadisçi Ahmed b. Hanbel (ölm. 241/855)'dir. Gelecek bölümde onunla akılcı ekolün sünni muhalifi olarak yeniden karşılaşacağız. İbn Hanbel'in öğretisi, kendisinden sonra öğrencileri tarafından sistemleştirildi, fakat VIII/XIV. yüzyıla gelinceye kadar bu ekol geniş bir taraftarlar grubuna hükmettikten sonra, geçen zaman içinde bu ekolün bir dizi üstün nitelikli ve ilgi çekici temsilcileri görüldüğü halde, taraftarlarının sayıları sürekli bir azalma gösterdi. XII/XVIII. yüzyılda Arap yarımadasında tasfiyeci (özleşmeci) bir hareketin temsilcileri olan Vahhâbîler kendi görüş ve ilhamlarını ünlü bilgin ve kelamcı İbn Teymiyye (ölm. 728/1328)'nin ifadelendirdiği Hanbelîlikten aldılar.

ez-Zâhirî adıyla tanınan Dâ'ûd Halef (ölm. 269/882) III/IX. yüzyılda Zâhirî ekolünü kurdu. Bu ekol kıyası tamamıyla reddetmek amacındaydı; icmâ'ı bile sahabilerin ortak görüşleriyle sınırlandırdı. Kur'an ve hadisin lafza bağlı bir yorumunun kabulü, onların görüşlerinin anahtarıydı. Fakat daha yakından bir inceleme, onların iddia ettikleri kadar zâhirî olmadıklarını gösterir, çünkü fıkıhta akılyürütme (istidlâl) unsurunu reddetmeleri, (ilahi) Kelam'ın kabulünü, bu Kelam'ın kazandığı veya ifade ettiği anlamı (mefhûm, fehvâ) da içerecek ölçüde genişletmek hususunda onları özgür bırakmıştır. Fakat onların savundukları yorum mekanizmasının sınırlandırılması hususu, geniş Müslüman kitle arasında pekaz destek görmüştür. Buna rağmen onların bu görüşünün zaman zaman seçkin taraftarlara sahip olduğu da görülmüştür. Kur'an tefsiri ve tarih üzerindeki hacimli ve abidevi eserleri ilk İslam hakkında bilgi ile dolu olan et-Taberî (ölm. 310/922) yeni bir fıkıh ekolü kurmağa girişmiştir. Fakat bu girişim sadece başarısız olmakla kalmamış, bu ekolün usulünü vazettiği eser de, öyle görünüyor ki, bize kadar ulaşmamıştır.

Dört mezhep, ya da genel tabiriyle **mezâhib-i erba**'a icma ile kabul edilmiştir. Bu mezhepler birbirlerini aynı derecede

sünni olarak görmüşlerdir. Onların birbirleriyle münasebeti hakkında ayrıntılı bir tarihin henüz yazılması gerekmektedir. Fakat onlar arasında fıkhî esaslarda hiçbir ayrılık bulunmadığı gibi, teferruatta (furû') görülen farklılık ta, bilginlerce hala cevaz verilip icra edilen sınırlı içtihat sayesinde, geniş çapta giderilerek dikkate değer bir birliğe dönüştürülmüştür. Bugün Hanefi ekolü Batı Asya'da, Aşağı Mısır'da, Pakistan'da ve Hint Müslümanları arasında hakim durumdadır. Mâlikî ekolü ise Kuzey ve Batı Afrika'da ve Yukarı Mısır'da, Şâfi'î ekolü Endonezya'da ve Hanbeli ekolü ise Kuzey ve Orta Arabistan'da yaygındır.

Sonuç

Bu bölümün başında işaret edildiği üzere, İslamda hukukun yeri ve dolayısıyla mahiyeti daha tam olarak VI. Bölümde ele alınacaktır. Biz orada Şerî'at kavramının tahliline girişip, onun bir tarihini vermeğe çalışacağız. Ancak onun genel bir biçimde tasviri için uygun yer burası olabilir. Şu ana kadar bütün yapının üzerine dayandığı gerçek temelinin dini olduğu; yani hükümran ve 'İradesi Kanun olan Müdebbir' Allah fikri olduğu açıkça ortaya çıkmış olsa gerektir. En son muhtevası Kur'an ve en mükemmel müfessiri Hz. Muhammed olan bu iradeyi insanın bulup ortaya koyması, deyimlendirmesi ve uygulaması gerekir. Buna uygun bir şekilde İslam hukuku da, ilk hedefi bakımından, belli bir hukuki kanunname olmaktan çok, yapılması ve yapılmaması gereken şeyleri gösteren bir sistemdir. İşte bu nedenledir ki, her İslam hukuku kitabı, dini ödevlerle ilgili bir açıklamayla işe başlamaktadır. Yine aynı nedenledir ki, fiiller ahlakî acıdan 5 kategoriye ayrılmaktadır: Bunlar 1) farz, vâcib, 2) sünnet, mendûb, müstehâb, 3) mübah, 4) mekrûh ve 5) harâm'dır. Nitekim failin (kulun) kalbinin hukuk-üstü dini ve ahlaki durumunun (iman, niyet ve iradenin) her davranışta hazır bulunması bu sistemin talebidir. Bu hususiyeti, yukarıdaki kategoriler içinde tasnif edilen çoğu fiillerin, özellikle (2) , (3) ve (4)'ün azimet ve ruhsat kaidesi diye bilinen genel bir kurala tabi kılınmasından daha iyi

bir şekilde hiçbir şey tasvir edemez. Her şeyden önce failin (kulun) iradesine bağlı olan ve bu irade sayesinde özel şartlar altında (ahlaki bir takım mülahazalardan ötürü) mübah olan fiillerin haram ve haram olan fiillerin de mübah görüldüğü bu kategoriler yarı hukuki bir kanun biçiminde ortaya konmuştur. Fıkıh sisteminin bu hususiyeti ayrıca (keffaret diye bilinen) dini cezaların sık sık tamamıyla hukuki olan müeyyidelerle birarada işlediği gerçeği ile de kanıtlanır. Manevi olanın hukuki deyimlere bu şekilde nakledilmesinin bir başka örneği de, çoğu hallerde, 'niyet ediyorum..." sözünü söylemek suretiyle niyet fiilinin sözle ifade edilmesidir. Bu gibi mülahazaların bizi; olağan anlamda "hukuk" teriminin, ilk hedefi "hukuk-ötesi" olan, fakat uygun bir hukuki sistem için gerekli hammeddeyi kuşkusuz teşkil edecek güçte bulunan bir sisteme verilmesine karşı uyarması gerekir.

Beşinci Bölüm

KELAM ve AKİDENİN GELİŞMESİ

İlk Merhale - Mu'tezile - Eş'arilik ve Mâturîdilik - Felsefe ve Kelam

İlk Merhale

Kur'an, aslında iyiliği emredip kötülüğü yasaklayan 'bir Allah'ın keskin ve berrak bilincindeki dince dürüst (takva sahibi) kimselerden oluşmuş, ahlaki bakımdan iyi ve adaletli bir toplum yaratma pratik hedefine ulaşmayı amaçlayan dini ve ahlaki bir belgedir. Bunun sonucu olarak 'sırf nazariye' enaz ölçüdedir. Belki de o, ençok evrenin genişliğini ve düzenini gözleme yönündeki uyarılarında nazariyeye yaklaşmaktadır, fakat bu düzen delili bile Allah'ın varlığını nazari olarak ispatlamak için değil, O'nun canlı haşmetini ve tam anlamıyla bir hedefe yönelik güzelliğini (cemâl) tasvir etmek için kullanılmaktadır. Ağırlık, amele yönelik olan iman üzerine verilmiştir. Bunun için gerekli ahlaki ve psikolojik etkenler ve gerilimler sağlanmıştır. İnsan gururu, Allah'ın haşmeti ve kudreti karşısında kesin bir ifadeyle aşağılanmıştır. Öte yandan, ilahi kudrete sığınıp, harekete geçmekten kaçınmak isteyenler reddedilmiş; insanın fiiliyle ilgili olarak sahip olduğu temel hürriyet ve sorumluluk açık bir şekilde tasvir edilmiştir. Ki-

birlilik ve kendini beğenmişlik tekrar tekrar kötülenmekle birlikte, umutsuzluk ta şeytanın ve onun takipçileri olan kafirlerin hususiyeti olarak kesinlikle reddedilmiştir. İnsan tabiatı zayıf ve yanılabilir olarak eleştirilmiş, fakat insanın girişimi elinde tutmasının zorunlu olduğu duygusu açık bir biçimde kabul edilmiştir.

Kur'an ve Hz. Peygamberin zihinlere yerleştirdiği bu basit fakat etkili ve pratik tutum önce Osman ve Ali'nin halifelikleri sırasında ortaya çıkan karışıklıklar dolayısıyla ilk kez bir anda düşüncenin konusu olmuştur. Fakat Emeviler devrinde din ve devlet birliği bozulunca, bu olay yaygın bir şekilde ve inceden inceye vicdanların yoklanmasına yol açtı. Emeviler, İslamın Araplar rasında birliği sağladığı ve onlara başarı ve şan getirdiğinin farkında oldukları için, halifelik şeklini ve bu arada devletin dini temelini muhafaza edip,Şerî'atın ona yapısını verdiğini kabul etmişlerdir. Fakat onların idare hukuku bilinçli bir şekilde Şerî'ate dayalı olmadığı gibi, onlar devleti de başta şahsî iktidar aracı olarak kullanıyorlardı. Onların kişisel hayatları bütünüyle İslama aykırı olmamakla birlikte, ilk halifelerin zahidane ideallerinden kesinlikle oldukça uzaktı ve ümmetin dini önderlerinin beklentilerini ve taleplerini karşılayamıyordu. Ömer b. Abdilaziz devrinde, yaklaşık olarak 99-101/717-720 tarihlerinde bunlar, durumu onarmaya çalıştılarsa da, artık hanedanlığın kurtarılması için zaman çoktan geçmişti.

İslamda ortaya atılan ilk mesele şu idi: Bir Müslüman büyük günah işledikten sonra da Müslüman olarak kalır mı? Yahut ta yalnız iman yeterli midir, yoksa onun amellerde de kendisini göstermesi mi gerekir? Aşırı bir fırka olan Hariciler (Havâric) büyük günah işleyen bir kimsenin artık Müslüman olarak kalamayacağını belirterek, kendi cihat taşkınlıklarını mevcut idareye ve genel olarak İslam ümmetine karşı çevirdiler ve bunu da uzlaşmaz bir taassupla bir araya getirdikleri aşkın ve aşırı bir idealizmin adına yaptılar. 'Hüküm ancak Allah'a aittir' sözü Irak ve İran'da güçlü durumda olan bu aşiret mensuplarının parolası idi. Medine'de cemaatin dindar önderleri geniş ölçüde Emevilerden hoşnut değillerdi; fakat dini dü-

şüncenin büyük bir bölümü, güçsüzlüğü ölçüsünde, yavaş yavaş Emevilerin idaresine uydu ve yalnızca iman sahibi olmanın, bir kimsenin Müslüman olarak tanımlanması için yeterli olduğunu ve amellerin esasa ilişkin şeyler olmadığını ortaya koydu. Onlar için 'hüküm yalnız Allah'a aittir' sözü, Allah'ın iradesiyle tesis edildiği kabul edilen siyasi iktidara başkaldırılmaması gerektiği anlamına geldi. Mürci'e (hükmü Kıyamet Gününe erteleyenler) adı verilen bu kimseler, büyük günah işleyen bir kişi hakkında hüküm vermekten kaçınılmasını öğütlediler. Onlarca, bu kişinin kaderini Allah tayin edecektir.

Osman ve Ali zamanında ilk olarak ortaya çıktıklarında Mürci'e, bu iki halifenin lehinde ve aleyhinde olan güçlü zümrelere karşı yumuşak ve ılımlı bir görüşü temsil ediyorlardı. Emeviler devrinde ise bu ılımlı tutum yavaş yavaş tam bir cebriye seviyesine gömülerek, halkın ahlaki gevşekliğine uygun bir duruma düştü ve Emevi idaresinin savunulmasında bir araç haline geldi. Buna karşılık Emeviler de onların görüşlerinin yayılmasını teşvik ettiler. Hz. Ali devrinin başlarında Hz. Ali ile muhalifleri arasındaki siyasi kavgada tarafsız bir durum alan ve bu nedenle de Mu'tezile adı verilen Mürci'e böylece Cebriye adını aldı.

Sahabilerin çoğunluğunu ve genel olarak Medinelileri içine alan bu ilk siyasi bakımdan tarafsız ve dini bakımdan ılımlı kişilerin hakiki geleneği, Emevilerin yükselme devrinde Medine'de yerleşti. Medine'deki dini önderlik, Emevilerin hakimiyeti altında İslam devletinin geçirdiği şiddetli sarsıntıdan müteessir olduğu ve genellikle bu durumdan hoşnut olmadığı halde, yine de fiili bir başkaldırma hareketinden kaçındı ve bunun yerine dini hukuk ve hadis ilimlerini geliştirmeye ağırlık verdi. İlk yüzyıllarda İslamın dini gelişiminin gerçek vatanı olarak, merkezi ve üstün bir yer işgal eden Medine'deki takva ruhu, tatbikata yönelik durum ve ılımlılık, bu kentin sahip olduğu merkezi karakter, biraz sonra göreceğimiz üzere, aşırılığın ılımlılığa tedrici olarak özümsenmesi olan sünniliğin bütün daha sonraki gelişimi için gerekli ayar-

lamayı yaptı. Bu hareket muzaffer olacak ve Abbasi hilafetinde tam meyvesini verecekti.

Mu'tezile

Hicaz dışında ve özellikle Irak'ta ise bu ameli dindarlık dış etkilerle çok geçmeden fırtınalı bir takım felsefi nazariyelere boyun eğecekti. Aslında Irak, İslamdan önce, çeşitli yönlerden gelen fikir ve nazariyelerin bir savaş alanı durumunda idi. Hellenizm, Hellenleşmiş Hristiyanlık, Ariflik (Gnosticism) , Mecûsîlerin ikiciliği ve Budist unsurlar felsefi, dini ve ahlaki nazariye için gerekli mevcut fikirleri temin etti. Yukarıda da söylendiği gibi, her ne kadar ahlaki meselelere yönelik ilk düşünce hareketi İslamın kendi bünyesindeki olaylardan doğdu ise de, bunlar çok geçmeden Irak'ın büyük kentlerinde nazari bir takım meseleler şekline dönüştürülecekti.

Basra'da I/VII. yüzyıl ve II/VIII. yüzyılın başlarında karşılaştığımız ilk belirgin şahsiyet ünlü Hasan Basrî (ölm. 110/728)'dir. Hasan Basrî, Medinelilere has takvanın bir temsilcisi durumundadır. O, İslamın Cebriyeye ait yorumunu şiddetle reddederek (bkz. I.Bölüm) insanı fiillerinden dolayı sorumlu görmüştür. Fakat onu nazari meraktan ziyade zühd ve takvaya dayalı bir ahlaklılığın bu yola sevkettiği, yazdıklarından oldukça açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Çünkü biz onda, meselelerin felsefi yönünün tam anlamıyla farkedildiğini görmüyoruz. O, bazan (Kur'an'a dayanarak) bütün fiillerin insandan çıktığını ve bu fiillerden ötürü onun sorumlu olduğunu; bazan da bütün iyi şeylerin Allah'a, kötü olanların ise şeytana ve insana isnat edilmesi gerektiğini (yine Kur'an'a dayanarak) ileri sürmektedir. O halde burada iki farklı saik rol oynamaktadır: Allah'ın iyilik niteliğini kurtarmak ve insanı özellikle kötü amellerinden ötürü sorumlu kılmak. Tamamıyla felsefi bir sorun olan Allah'ın mı, yoksa insanın mı bütün fiillerin etkin faili olduğu sorunu onu hiç ilgilendirmemektedir.

Fakat daha sistemli bir biçimde düşünen kafalar Cebri-

yeciliğin bu zahidane reddini kabul edemezlerdi; nitekim onlar kendi görüşlerini, insanın kendi fiillerinin kesin yaratıcısı olduğu lehinde deyimlendirmişlerdir: Ancak bu şekilde insan için övgü ve yergi, ödül ve ceza ile, Allah'ın adaleti anlaşılır bir duruma gelebilirdi. Onlar bu iddiayı Allah'ın mahiyeti ve insanın kaderi açısından kendi mantıki sonuçlarına götürmüşlerdir. Aynı şekilde imanın amellerle olan ilişkisi meselesinde de, Hariciler büyük günah işleyeni kesinlikle kafir olarak gördükleri ve Müslümanların büyük bir bölümü böyle bir kimseyi 'günahkâr-müslüman' saydıkları halde, Mu'tezile onun ne Müslüman ne de kafir olduğunu kabul etmiştir. Bu görüş, 'orta durum' (el-menzile beyn el-menzileteyn) görüşü olarak bilinmektedir.

Bu yeni harekete Mu'tezile (tarafsızlar) adını veren ve onları eski siyasi Mu'tezile'den ayıran da muhtemelen büyük günah işleyenin orta bir durumda yer aldığı şeklindeki inançtır. Bununla birlikte bu adın ne zaman onlara verildiği kesin değildir. Genellikle kabul edilmiş sünni geleneğe göre, onlara bu ad kurucuları Vâsıl b. Atâ (80-131/699-749) Hasan Basrî'nin halkasından ayrıldığı (i'tezele) zaman verilmiştir. Çoğu müsteşrikler ise bunu reddedip çeşitli tahminlere girişmişlerdir. Goldziher'e göre, (Arapça kökü '....den kaçınmak', 'tarafsız bir tutum takınmak', '....in dışında yer almak' anlamına gelen) bu isim, onların zühd ve takva sahibi olduklarına işaret etmektedir. [70] Fakat ilk Mu'tezilenin zahidane karakterinden şüphe edilmemekle birlikte, onlar Hasan'dan veya daha başka bir çok kimselerden daha fazla zühd ve takva sahibi değillerdi. Onlar, H.S. Nyberg'in benimsediği gibi, eski siyasi mu'tezilenin (tarafsızlık anlayışının) de bir devamı olarak görülemezler. [71] Aksine ümmetin düşünen unsurlarının büyük bir bölümü siyasi açıdan tarafsız oldukları halde, Mu'tezile (önderleri de dahil olmak üzere) genellikle Hz. Ali taraftarı idiler; onlardan ancak bir kısmı ilk iç savaşta her iki tarafa da katılmadıklarını beyan ettiler. Durum ne olursa olsun, onların Hasan'dan ayrılması ve Medineliler zümresinin zühdü, İslamın

70. Kur'ân, En'am, VI, 57.
71. Krş.H. S. Nyberg, 'al-Mu'tazila' maddesi,*The Shorter Encyclopedia of Islam.*

daha sonraki gelişimi için çok daha büyük bir önemi haizdi.

Buna göre Mu'tezile, aslında, bazan ifade edildiği gibi, 'hür düşünürler' değildiler. Onlar (aklın vahiyle birlikte ahlakî hakikatin aynı ölçüde kaynağı olduğunu iddia etmelerine rağmen), sırf 'akılcı' değildiler; ancak geleneksel İslamın aksine, akideyi sistemli bir biçimde incelemeye yönelme güdüsü, muhakkak ki, zaman ilerledikçe onların kendi muhakemelerini ileriye götürmelerini sağlayan bir etkendi. Nitekim Mu'tezilenin içeride karşısına çıktığı cebriyeci görüş de büyük bir ihtimalle yabancı etkiler altında, uzlaşmaz ve mutlak bir cebriyeciliği savunan Cehm b. Safvân (ölm. 128/746) gibi kimselerin elinde daha ilk dönemlerde sistemli bir doktrin halinde biçimlendirilmişti. Fakat her şeyden önce, yeni araştırmaların da gösterdiği gibi, [72] onlar dışarıdan gelen Mecûsîlik, Arîflik ve Maddecilik (Dehrilik)'in saldırıları karşısında İslamın savunulması için amansız ve başarılı bir mücadele verdiler. Böyle yaparken onlar sistemli bir biçimde düşünülmüş olan ilk İslam akidesini ortaya koydular, ancak İslamın kendi bünyesi içinde geleneksel İslamın geçerli olarak tanıyabileceği sınırların çok ötesine geçmişlerdi. Dış tehlikeler ortadan kaldırılınca İslamın kendi içinde ikiz kavramlar olan 'adalet' ve 'tevhîd' sahalarında mücadele verdiler. Bu iki sahada onlar giderek daha fazla Hellenistik rasyonalizmin (akılcılığın) katı ve hoşgörüsüz savunucuları olarak göründüler ve nihayet kendi silahlarıyla yenilgiye uğratıldılar.

Mu'tezilenin savunduğu şekliyle insanda irade hürriyeti bulunduğu görüşü çok geçmeden daha geniş bir kelamî kavram olan 'Allah'ın adaleti' kavramının bir parçası haline geldi ve asıl hususiyeti olan "kulun hürriyet ve sorumluluğu"nu gölgede bıraktı. Onlar Kur'an'ın Allah kavramının kudret, rahmet, irade ve adalet gibi çeşitli unsurları arasından sonuncusunu ayırarak, onu Allah'ın makul ve adaletli olmayan bir şeyi yapamayacağı şeklinde mantıkî sonuçlarına götürdüler. Bu münasebetle onlar 'el-va'd ve'l-va'îd' ilkelerini geliştirdiler. Bu

---

72. *Kitâb İntisâr*, neşr.: H.S.Nyberg, Kahire 1925; yine 'al-Mu'tazila' maddesi, *The Shorter Encyclopedia of Islam.*

ilkeye göre, Allah kötü bir fiili işleyeni affedip (va'îdini ihlal edemeyeceği) gibi, iyi bir fiili işleyeni de cezalandırıp (va'dini ihlal edemez). Onlar Kur'an'ın mükafat vadetmesi ve ceza ile korkutması hakkındaki beyanlarını gelecek olaylarla ilgili kesin beyanlar olarak kabul ederek, Allah'ın va'd ve va'îdlerini yerine getirmediği taktirde sadece adil olmamakla kalmayacağı, aynı zamanda bir yalancı durumuna düşeceği sonucuna vardılar. Bunun neticesi olarak Allah'ın lutfu ve merhameti hakkındaki Kur'an hükümleri onlarca bir zorunluluk ve ödev biçiminde yorumlandı: Allah insanlar için en iyi olanı (aslah) yapmak zorundadır; O'nun peygamberler göndermesi ve insanlara vahiyleri iletmesi zorunludur. İnsanlar için en iyi olanı yapmadığı taktirde, ne adil bir varlık olur, ne de Allah... Bu görüşler açık bir biçimde Hellenistik etki altında, özellikle Stoacılık'ın etkisiyle geliştirilmiştir. Nitekim sonraki devirlerin daha başka kelam görüşleri üzerinde de Stoalıların etkileri kuşkuya yer vermeyecek ölçüde tespit edilmiş bulunmaktadır. [73] Sünnilerin gözünde insana ait olan böyle bir hürriyet Allah'a kayıt koymaktı. Onlar, Mu'tezileyi aşırı insancı (hümanist) olmakla suçladılar ve Allah'ın, beşeri adalet telakkilerinin üstünde olduğunda ısrar ettiler: Onlarca insanın Allah için adaletli saydığı şey O'nun gözünde adaletli değildir, fakat O'nun insan için yaptığı şey beşer seviyesinde adaletli ve mantıklı olarak görünmektedir. Bu durumda, Mu' tezile Allah fikrini beşeri adalet fikri altına yerleştirdiği halde, Sünniler adalet fikrini Allah fikrine dahil ettiler.

Adalet probleminde olduğu gibi, ilahi sıfatlar probleminde de, Mu'tezile aşırı gitmiştir. Allah'ın her şeyden münezzeh olduğu fikrini samimi olarak korumak endişesinden hareket ederek, Kur'an ve hadiste teşbih ifade eden bütün sözleri akılcı bir ruhla izah etmişler ve sonunda bütün ilahi sıfatları inkar etmişlerdir. Allah sırf zattır, O'nun ezeli isim ve nitelikleri yoktur. Onlarca bu isim ve nitelikleri tasdik etmek bir çeşit çoktanrıcılık (şirk) demekti. Onlar tenzihi (ilahi aşkınlığı)

---

73. Bu husus, S. van den Bergh tarafından İbn Rüşd'ün *Tehâfut et-Tehâfut* adlı eserinin çevirisinin II. cildinde özellikle ele alınmıştır (II. cilt, Arapça metnin çevirisinden ibaret olan I. cildin şerhidir), Oxford 1955.

bu şekilde açıkladılar. Ehl-i Sünnete göre ise tenzih Allah'ın kudret, ilim, irade vb. gibi sıfatlarının mutlak olması demekti. Dolayısıyla Mu'tezileye mu'attıla, yani 'Allah'ı bütün muhtevadan soyutlayarak, O'nu dini şuur için yetersiz bir hale koyanlar', damgası vuruldu. Mu'tezile ise Ehl-i Sünneti teşbih, yani Allah'ı insana benzetmekle suçladılarsa da, din sözkonusu olunca ortaya çıkan nihai mesele hakkında herhangi bir kuşkuya yer olamazdı. Prof. Gibb'in de ifade ettiği üzere, "Ehl-i Sünnet (Mu'tezilenin) bu iddialarını haklı olarak reddetti, çünkü dinde insanın yüceltilmesi (anthroposophy) teşbihten daha sinsi bir çözümleyicidir". [74]

Nitekim Mu'tezile, kendi akılcılığını dini hakikatin keşfinde akılla vahyin eşit düzeyde olduğunu iddia edecek kadar ileri götürdü. Onlar, aklın hadîse üstünlüğünü beyan etmekle yetinmeyip, onu dini bir delil olarak Allah'ın kelamıyla aynı düzeye yerleştirdiler. Bu görüşün daha başka hususları da içeren neticeleri oldu: Allah Kelamını O'nun bir sıfatı olarak kabul etmedikleri için, Kur'an'ın yaratılmış (mahlûk) bir kelam olduğunu ileri sürdüler. Sıfatlar konusunda ve özellikle Kelamla ilgili olarak, onlar, hiç kuşkusuz, özellikle Hristiyanların ortaya koyduğu şekliyle Kelam hakkındaki Hellenistik fikirlerden etkilendiler. Fakat tamamıyla Yunanlılara ait bir fikir olarak aklı Allah'ın aslî unsuru kabul ettikleri için, kesin sonuç, aklı vahiyden üstün tutmak oldu. Ehl-i Sünnet, Kur' an'ı Allah'ın ezeli kelamı olarak görüyordu; Mu'tezile ise, görüşleri Me'mûn ve haleflerinin halifeliği sırasında geçici bir süre için devlet akidesi olunca, Ehl-i Sünnetin temsilcilerini, özellikle Ahmed b. Hanbel (ölm. 241/855)'i zulme tabi tuttu. Ahmed b. Hanbel Mu'tezilenin akidesine inanmayı metanetle reddettiği için kırbaçlandı ve hapsedildi.

Bununla birlikte Mu'tezile hareketinin, sadece kültürlü kimseler için Allah'ın aydınlatıcı bir tasvirini ortaya koymaya girişmekle değil, her şeyin üstünde kelamda aklın talepleri konusunda ısrar etmekle de İslama büyük bir iç hizmette bulunduğu inkar edilemez. Biraz sonra göreceğimiz gibi, bu

74. H.A.R. Gibb, *Muhammedanism*, s. 116.

girişim, bir ölçüde sonraki gelişmeler sırasında sahip çıkılan bir miras bıraktı. Fakat Mu'tezile hareketi devam ettiği sürece, bu hareketin şeklen akla uygunluğa, hatta aklın yüceltilmesine verdiği aşırı ağırlık Ehl-i Sünnet içinde şiddetli bir tepki yarattı. Ehl-i Sünnet, ruh bakımından, asıl birleştirici, hoşgörülü ve istikrar sağlayıcı değişmez tutumunu koruduğu halde, yine de ortaya koyduğu ifadelerde bu kibirli ve boş akılcılığın saldırgan tutumu karşısında tutuculuğa zorlandı. Mu'tezile 'Allah'ın hikmet ve adaletine', insanın irade hürriyetine sıkı sıkıya bağlanırken, gelenekçi Ehl-i Sünnet, dindeki hayati unsurları kurtarmak için, İlahi kudret, irade, inayet ve kaderin deyimlendirilmesine oldukça tam bir ağırlık verdiler. Bu nedenle Ehl-i Sünnet, yaptıkları tanımlarda asıl sade imanın kapsamlılık niteliğini kaybetmesi tehlikesi içerisine düştü. Böylece İslam, dinamik ifadelerinin imanın yaşayan hakikatlarıyla sadece kısmî ve dolaylı bir ilişkisi olduğu bir mecraya sürüklendi.

Eş'arîlik ve Mâturîdîlik

Ehl-i Sünnet gelenekçiliğinin sağ kanadını İbn Hanbel ekolü temsil etti. Fakat İslamın gerçekten hoşgörülü olan değişmez ruhu, İslamda o eşsiz olguyu, III. Bölümde daha önce ele alınan hadisi, derleyenlerce açık bir şekilde ortaya konmuştur. Onların oldukça geniş fikirli bir şekilde meselelere sünni açıdan bakışları sayesinde, bu kişiler, bir kalıba sokulamayan görüş ve fikirlerin geniş yüreklilikle ele alınıp bütünleştirilmesine izin veren güvenilir bir malzeme mecmuasının muteber hadis alanı içine sokulmasına müsaade ettiler. Bu, dışarıdan gelen ya da yüzeyde kalan bir hikmeti değil, kusursuz bir titizliği, Hz. Peygamberin öğretilerinin ve ilk İslam cemaatinin ondan anladıklarının ruhuna ta derinden ve samimi olarak nüfuz edildiğini göstermektedir. Mu'tezile tarafından hadise karşı çıkıldıysa da, bu zümre III/IX. yüzyılın son yarısında yavaş yavaş yer kaybetti; bundan başka bir faraziye dışında, o yüzyılda hadisin kazandığı mutlak başarıyı gerçekten anlamamız imkansızdır.

Bununla birlikte hadisin kazandığı başarı, onun ifade ediliş tarzı ve muhtevası bakımından muhtemelen değerli, biçimden yoksun bir yığın olmasından ötürü olmayıp, temelde hem Kur'an'ı hem de ilk İslam cemaatini karakterize etmiş olan belli bir dini realizm ruhunu ifade etmesinden dolayıdır. O, Kur'an'da açık ya da kapalı olan bütün gerekli dini unsurları Sünnetin himayesi altına soktu. Hadisin meyvalarını verir bir duruma gelmesiyle birlikte yaygın bir hoşnutsuzluk hareketi akılcı ekolün ortaya koyduğu klişelerle başlamış oldu. Onların yeni olan görüşleri, hadise aşina olmaları ve giderek onu kabullenmelerine bağlı olarak biçimlenmeğe başladı.

Mu'tezilenin kaderini, onların kendi cedel metotları sayesinde tersine çeviren bu yeni hareketin en ünlü ismi Ebû'l-Hasan Eş'arî (ölm. 330/942)'dir. O, ilahi adaletin beşeri terimlerle tanımlanamayacağını benimserken, Mu'tezileye mensup hocası Cübbâ'î'den ayrılmıştır. Sık sık nakledilen aşağıdaki parça bu darbeyi yansıtmaktadır:

Her ikisi de salih imanla ölen biri çocuk, öteki ise yetişkin iki kişinin Cennette bulunduğunu tasavvur edelim. Yetişkin olan Cennete çocuğunkinden daha yüksek bir mevkide bulunsun. Bu durumda çocuk şöyle diyecektir: 'Niçin o adama daha yüksek bir mevki verdin? 'Allah'ın buna cevabı şu şekilde olacaktır: 'O pek çok iyi işler yaptı'. Çocuk ise buna karşılık, 'öyleyse neden beni bu kadar erken öldürüp, iyi işler yapmaktan alakoydun' diyecektir. Allah buna da şu karşılığı verecektir: 'Yetişkin duruma gelseydin, senin günahkar biri olacağını biliyordum; bu nedenle senin çocukken ölmen daha iyi oldu'. Bunun üzerine Cehennemin ta derinliklerine atılanlardan şöyle bir haykırış yükselecektir: 'Allah'ım, niçin bizim günah işlemeden önce ölmemize izin vermedin?" [75]

Eş'arî'nin akideyi tespiti aslında, 'o zamana kadar henüz geniş çapta tespit edilmemiş olan Ehl-i Sünnetin ve Mu'tezilenin durumunu' bir terkip teşebbüsünü temsil etmektedir. Bu, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Ehl-i Sünnetin özniteliğini

75. S. van den Bergh, *age.*, s. 1, Giriş, s. X. Bu hikaye dini çevrelerde birkaç değişik şekliyle ünlüdür.

teşkil eder. Fakat onun fiiliyatta ortaya koyduğu formüller mutlak surette Sünniliğin Mu'tezile akideye karşı bir tepkisini göstermektedir. Bu onun, kendisinden tam olarak kaçamadığı bir tepki idi. Bu nedenle ortaya çıkan kesin sonuç, kısmen bir terkip, kısmen de bir tepki olmuştur. O, kesb nazariyesini, Kur'an ayetlerine dayanarak, insanın irade hürriyeti sorunu üzerine kurmuştur. Bu nazariyeye göre, bütün fiilleri yaratan ve ortaya çıkaran Allah'tır, fakat bu fiiller, onları kesbeden (kazanan) insanın iradesine bağlanırlar. D. B. Macdonald [76] bu formülde, insanın kendi ihtiyari fiillerini kazanma bilincine sahip olduğu psikolojik gerçeğine bir hakkını verme teşebbüsü görmektedir. Fakat her şeyden önce insan sadece kendi kasıtlı fiillerini kazanma değil, aynı zamanda bu fiilleri meydana getirme bilincine de sahiptir; gerek Mu'tezile gerekse onlara karşı olanlar doğrudan doğruya bilinçten hareket eden delilin farkında idiler. İkinci olarak, Eş'arî'nin çözmeğe giriştiği sorun psikolojik olmaktan çok ahlaki bir sorundu: İlahi kudret insanın sorumluluğu ile nasıl uzlaştırılacaktır? Eğer insanın kendi fiillerini kazanma bilinci, Eş'arî'nin de inandığı gibi, Allah tarafından yaratılmışsa, insan onlardan ne birini ne de ötekini kazanıyor demektir. Burada faaliyette olduğu görülen ilke, her kudretin Allah'a isnat edilmesi, buna karşılık sorumluluğun mutlaka insanda kalmasıdır. Metafizik bir biçime sahip olmasına rağmen, bizzat bu ilke, kendi aslî karakteri bakımından dini ve ahlaki bir ilkedir.

Aynı şekilde Allah'ın birliği (tevhîd) meselesinde de Eş'arî, Allah'ın gerçek, ezeli sıfatları bulnduğunu ileri sürdü, fakat teşbihe karşı da ihtiyatlı bir tutum takındı. Allah ilim sıfatıyla alim, irade sıfatıyla mürittir, vb. Bu sıfatlar ne O'nun zatının aynı, ne de gayrıdır. Bu sıfatlar gerçektir, ama bunun nasıl olduğunu da bilemeyiz. Bu münasebetle Eş'arî, Mu'tezililerin Yeni-Eflatunculuktan aldıkları olumsuz cedel metodunu kullanmaktadır. Ödül ve cezalara gelince, Eş'arî hem Allah'ın mutlak kudretini hem de O'nun mutlak rahmet ve inayetini vurgulamaktadır: Allah dilerse cezalandırır, dilerse ödüllen-

76. Bkz., sözgelimi, 'Kader' maddesi, *The Shorter Encyclopedia of İslam*; fakat bu görüş onun diğer eserlerinde de yinelenir.

dirir. Böyle bir şeye Allah indinde bir geçici arzu ve keyfilik bulunduğunu kabul etmek için değil, yine alçakgönüllülük ve korku şeklindeki dini tutumu ifade etmek amacıyla başvurulmuştur. Bütün sıfatlar gibi Allah'ın kelamı da ezelidir ve yaratılmamıştır. Fakat bildiğimiz şekliyle Kur'an, onun belli uzunluktaki bir parçası vb. sadece bir ifadedir, ancak bu ifade tek başına Allah'ın 'zihnî (nefsî) bir kelâm' olan ezeli Kelamının üst düzeydeki bir ifadesidir.

Böylece Eş'arî, Ehl-i Sünnetin de benimsediği gibi, Allah'ın mutlak kudret ve inayetini doğrulamış olmaktadır. İyi ya da kötü olsun, bütün fiiller Allah'ın iradesi ve rızası sayesinde meydana gelir. Daha önce de söylendiği gibi, Eş'arî, Allah'ın kudretini sınırlandıran Mu'tezili akideye karşı sünni tepkinin güçlü etkisi altında idi. Nitekim o, Ahmed b. Hanbel'in öğretisinden sapmak istemediğini gizlememiştir. Allah'ın bu mutlak kudreti ayrıca tabii cisimlerde sebepliliği ve bir takım kuvveleri inkar edip, fikri ya da zihni olayların meydana gelmesi için Allah'ın doğrudan doğruya etkinliğine malzeme sağlayan atomcu bir tabiat nazariyesiyle desteklendi.

Eş'arî'ninki ile hemen hemen aynı zamanlarda gelişen bir başka kelam sistemi de Maveraünnehr'de yetişen Semerkant'lı Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ölm. 333/945)'in sistemi idi. Maturidilik temel görüş bakımından Eş'ariliğe pek benzemekte, fakat önemli bazı noktalarda ondan ayrılmaktadır. Mâturîdî de, Eş'arî gibi, bütün fiillerin Allah tarafından irade edildiğini ileri sürmekte, fakat onun aksine, kötü fiillerin Allah'ın rızasıyla gerçekleşmediğini belirtmektedir. Daha da önemlisi, Mâturîdîlik, 'Allah'ın kudretini vurgularken, insan iradesinin etkinliğine izin vermektedir. Daha sonraki bazı yeni gelişmelerinde, fiillerin mutlak surette hür olan kul tarafından meydana getirildiği kesinlikle ifade edilmiştir. Bu daha sonraki gelişmeler sırasında, nitekim, her iki sistem arasında serbest bir alışveriş olmuş ve insan iradesinin mutlak etkisizliği görüşü genellikle gücünü yitirmiştir; ancak yine de bazı önemli hadislerde destek bulan Eş'arî akidesi bu görüşü muhafazaya devam etmiştir.

İslam kelamcılarınca geniş ölçüde ele alınan önemli bir mesele 'imanın dereceleri' meselesi olmuştur. Bu mesele iman

ve ameller meselesiyle ilgili idi; daha sonraları ise nazari kelamın etkisi altında Allah'ın kudreti ve inayeti ile ilgili bir mesele haline geldi. Mu'tezile ve Hariciler gibi, fiillerin imanın asli bir parçası olduğunu kabul edenler, aynı zamanda imanın artıp eksildiğini, onun ölçülebileceğini ve kişinin imanını ikrarına rağmen, sıfıra *ulaşabileceğini* de kabul ettiler. Öte yandan Mürci'e imanda dereceyi de ölçüyü de kabul etmeyerek, imanın keyfiyet bakımından tahlil edilemeyeceğine ve basit olduğuna inandı. Sünni kelam, beklendiği gibi, esasta bu ikisi arasında bir yer işgal ediyor, fakat genel olarak Mürci'e'nin inançları ağır basıyordu. Bunun nedeni şüphesiz taassubu ve zulmü önlemekti. Buna uygun olarak Sünniler, imanın samimi bir şekilde ikrarı ile miktarca azaltılamaz bir imanın varlık kazandığını, onun hemen hemen hiçbir dış davranışla ortadan kaldırılamayacağını, ancak bu noktanın ötesinde artıp eksilebileceğini kabul ettiler. Kur'an, imanın artacağını tekrar tekrar ifade etmekte (mesela, Al-i İmran, III, 67 vb.) ve sürekli olarak samimi imandan doğan fiillere teşvik etmektedir; hadis ise amellerle niyetler arasındaki yakın ilişkiden söz etmektedir; ancak görünüşte itidal öğütleyen ve 'zerre kadar imanı' olan kimsenin ebediyyen cehennemlik olamayacağını ifade eden bazı hadislere, kelamcılar bu vesile ile hemen rağbet göstermişlerdir.

Nitekim ulema, bundan böyle 'nefsin eğilimi' ile ilgili görevlerini akide kalıplarına ve zahiri hukuk meseleleri üzerinde fetvalar çıkarmağa inhisar ettirdiler. Bu, fertlerin iç huzurunu ve ruhi refahını *yalnız* kendilerinin sağlama hakkına sahip bulunduğunu iddia eden geniş ölçüde sünnilik aleyhtarı Sufi hareketin daha sonraki yıllardaki gelişmesini, temelli bir biçimde açıklamaktadır. Fakat bu arada, sünnilik içinde de bir parçalanma oldu. Eski geleneksel Medine ekolünün başlıca devamı olan hadisçiler (Ehl el-Hadîs) Eş'arilerin getirdikleri kelami çözümlere sadece karşı çıkmakla kalmadılar, bizzat kelam ilmini de reddettiler. İddialarına göre, Kur'an ve Sünnet, kendi dışlarında yer alan bir sebeple (vasıta ile) savunulmayıp, gerçek sebep onların kendi içlerinde aranmalıdır. Onlar, gerçekte Mu'tezileyi, Kur'an ve Sünneti akli bir takım

formüllerle savunurken, onların gerçek ruhuna ihanet etmekle suçladılar. Bununla birlikte Eş'arîlik, bir akide sistemi olarak, yavaş yavaş muhalefetin üstesinden geldi ve nihayet Büyük Selçuklu veziri Nizâm el-Mülk ve parlak kelamcı, din yenilikçisi (müceddidi) Gazâlî'nin çabaları sayesinde XI/XVII. yüzyılda doğuda itibar kazandı. Fakat Hadis Ehlinin dini ruhu ile Kelam Ehlinin aklileştirme eğilimleri arasındaki sürtüşme devam edip, VII/XIII ve VIII/XIV. yüzyıllarda İbn Teymiye ve ekolüyle birlikte ortaya çıkan Selefiye hareketinin güçlü bir biçimde yeniden ifadesiyle son noktasına ulaştı. Ancak bundan önce kelamın İslam filozoflarınca benimsenen daha tam bir akli hareketi karşılaması gerekiyordu.

Felsefe ve Kelâm

İslam akidesini genişletmesi açısından VII. Bölümde incelenecek olan İslamda felsefe hareketi Mu'tezile kelamının bir uzantısı idi. Filozofların akılcı sistemlerine karşı Gazâlî (ölm. 505/1111), etkisinin derinliği ve sürekliliği bakımından üstün bir yer işgal eden ilk büyük tepkiyi temsil etti. Gerçekten araştırıcı bir dini ruha sahip olarak (sık sık haklı biçimde Augustine'le mukayese edilmiştir), bir dizi ruhi buhran geçirdi. Hayatının ilk günlerinde, şekilciliği ve zahire önem vermesi dolayısıyla geleneksel kelam onu hayal kırıklığına uğrattı. Hakikati araştırırken, felsefeyi de inceledi, ancak onun öğretilerinin sadece sünni İslamdan uzak olmakla kalmayıp, her şeyden önce delillerinin de kesinlikten yoksun olduğunu gördü. Dini inançlarda bir çeşit matematik kesinlik aradı. Bunu da sadece, o sırada İslamın bünyesinde dini güçlerin bir denge unsuru olarak duran Sufilik'te buldu.

Bu, Gazâlî'nin, ünlü eseri *Tehâfut el-Felâsife*'de filozofların iddialarını reddettikten sonra başka bir felsefi sistem kurmağa neden girişmediğini açıklamaktadır. Başka bir deyişle [77] tamamıyla akla dayanan hiçbir metafizik, dinin ke-

77. Aslında "cevap şudur". İfadenin gidişi yukarıdaki şekilde çevirmeye zorladı.

sinlik ihtiyacını gideremez. Bununla birlikte, Gazâlî Yunan kaynaklı İslam felsefesini reddetmesine rağmen, bu felsefeden bazı inançları benimsemiştir. Böylece o, sonunda, filozoflardan Sufi ahlakıyla ahenk halinde bulunan, insanın beden değil, ancak nefs olduğu görüşünü almıştır.

Fakat dini kesinliğe (yakîne) ulaşma ihtiyacı Gazâlî'yi nasıl Sufiliğe zorladı ise, onun Sufiliği de kendisini, Eş'arî kelamında ifadesini bulan Kur'ân'ın Allah anlayışını yeniden keşfetmeye yöneltmiştir. Böylece o, Sufiliğen ilk ve en büyük ıslahatçısı olma yolunda idi. O aynı zamanda Sufilik için Sünniliğin bünyesinde bir yer de buldu. Daha da önemlisi, sünni kelamın biçimsel ve doğmatik olan ifadesinin yaşayan dinle irtibatını sağlayarak, onları yeniden canlandırıp, onlara Vahyin asıl ruhunu yerleştirdi. Böylece o, katı skolastisizme ağır bir darbe indirdi, akidenin doğmatik niteliğini yumuşattı ve dinin iç ve dış (bâtınî ve zâhirî) cihetleri arasında bulunan hayatî gücü tespit etti. Bu şekilde donanmış olarak, büyük eseri *'İhyâ'u Ulumi'd-Dîn'* (Din İlimlerinin Yeniden Canlandırılması)'i yazdı.

Gazâlî bir çok modern yazarı şaşırtmıştır. Onlardan bazıları, hem sufi, hem de kelamcı olarak nitelendirildiği halde onun, aslında, bir sufi mi yoksa bir kelamcı mı olduğunu merak etmişlerdir. Bu konuda daha kesin olma cesareti gösteren bazı çevrelerde, onun sufiliği şu iddiaya dayanılarak reddedilmiştir: Gazâlî gerçekte bir mütekellimdir; o tamamıyla psikolojik olan düşünceyi akide üzerinde yoğunlaştırma metodunu icat etmiştir; onun mütekellimliği (kelamcılığı) ve sufiliği tamamıyla mekanik olarak birbirine bağlıdır. Bizce bu, Gazâlî hakkında büyük bir yanılgıya düşmek demektir. Temelde Gazâlî, Allah'ın son ve mutlak mahiyeti hakkında bilinemezciliği (**agnosticism**) kabul ederek, O'nun ancak insanla ilişkisi ve kendisini ona açması (vahyetmesi) ölçüsünde bilinebileceğini belirtmiştir. Allah'ın bu insana açılan ve onunla münasebette olan mahiyetini İlahi İsimler ve Sıfatlar teşkil eder. Sufilik işte bunları gerçek mahiyetleriyle insana açıklar. Bu nedenle Gazâlî, sufilerin cezbe, ittihad (birlenme) ve

hulûl gibi aşırı iddialarını reddetmiştir. O, dini estetik ve sanat peşinde değil, dinî bir ahlâk peşinde idi. Aradığı dini kesinlik, güvenlik, huzur ve sukûndan değil, ahlakî arınma ve insanı küçülten kötülüklere karşı savaştan ibaretti. Böylece o, Kur'an'ın ifade ettiği en üstün 'Buyruk (Emr) Sahibi'ni filozofların 'İlk Muharrik'i ve Sufilerin 'En Yüksek Zat'ı yerine koydu. Bu Emr'i kelam deyimlendirir: Sufilik onu, insanlara, varlıklarının onun kılıfı ve uzvu haline dönüştüğü şeklinde açıklar. Gazâlî'nin fikri yönünde gizli kapaklı olmayan çelişkiler bulunması mümkünse de, onun kişiliğinin manevi bütünlüğü ve uzvi birliği en küçük bir kuşkunun dahi ötesindedir.

Gazâlî'nin bu şekilde Sufilikle kelam arasında başardığı terkip, sünnilik tarafından geniş çapta benimsenip, İcmâ' ile tasdik edildi. Onun gücü, İslamın ahlakî ameli hamlesine ruhi bir temel sağlayıp, onu kendi aslî dini boyutlarına geri götürmesinde yatmaktadır. Fakat sağlanan denge nazikti ve tamamıyla ahlaki öznitelik sınırları içinde ancak muhafaza edilebilirdi. Ehl-i Sünnet içinde Gazâlî'nin terkibini benimsemeyen iki zümre bulunuyordu. Bunlardan fiilen Gazâlî'ye karşı çıkanlar, sağkanat Hadîs ehli idi. Bunlar terkibin iki yanını teşkil eden, kelamı da sufiliği de yabancı ve dolayısıyla kuşkulu unsurlar olarak gördüler ve Gazâlî'ye sufiyane yorumlarını desteklemek üzere zayıf, hatta uydurma hadisleri kullandığı için hücum ettiler. Diğer zümre, yani daha aydın olan mütekellimler ise biçimsel entellektüelizmin taleplerini karşılamayan kısıtlı ve tamamıyla ameli bir kelam çağırısını kabul edemezlerdi. Böylece onlar geleneksel kelamın iddialarını yeni felsefi itirazları karşılamak ve İslam akidesini güçlendirmek üzere genişlettiler. Onların başlıca görüşlerini birazdan ele alacağız.

Gazâlî'den yaklaşık olarak bir yüzyıl sonra, kelamı bütünüyle kendisine yabancı olan bir amaçla tamamıyla yeni bir istikamette kullanan beklenmedik bir takım yeni gelişmeler oldu. VIII. Bölümde ele alacağımız Sufilik, nazari bir sistem haline getirilince, Kelamın ahlaki olan "Allah'ın Birliği ve Kudreti" görüşünü, felsefi feyz (veya sudur) nazariyesine bağlı olarak tasavvuf felsefesinin vahdet-i vücûd (varlığın birliği)

görüşüne dönüştürdü. Bu nazariyede, medrese çevrelerine ve Gazâlî'ye ait olan Allah'ın isimleri mertebeli bir tezahürler ya da İlahi Zat'ın tecellileri biçimine dönüştürüldü. Bu tezahürler sayesinde sufi, Allah'ın varlığı ile birlenmek üzere Sufilik yolunda yürüyüşünü sürdürdü.

Bununla birlikte asıl kelam akımı Gazâlî'nin yaptığı gibi sırf sufilik, ya da Hadis Ehlinin çoğunluğunun yaptığı gibi basit gelenekçilik lehine aklı reddedemezdi. İlk merhalesi Mu'tezile ile başlayan akılcı muhalefet, felsefi hareketin başlamasıyla çok daha sistemli ve heybetli bir hal aldı ve kalıcı bir miras bıraktı. Bu nedenle İslam akidesinin de aynı ölçüde sistemli bir biçimde ve filozofların kullandığı mantığı kullanarak aynı enerji ile yeniden ifadesi zorunlu idi. Yeni sistematik kelamın en büyük ve en zeki müdevvini Fahr ed-Din er-Râzî adıyla bilinen Muhammed b. Ömer (ölm. 606/1209)'dir. İlkin sırf akılcı ve görüşlerinde filozoflardan hemen hemen ayırdedilemeyen, hatta Gazâlî'ye karşı bazı felsefi görüşlerin (mesela, alemin öncesizliği görüşünün) bir savunucusu olan Fahr ed-Dîn er-Râzî, zamanla Eş'arî akidesine sarılarak onun esaslarını savunmayı üzerine aldı. Daha sonra, bu sistematik kelamın sonuçları, İcî (ölm. 756/1355) tarafından birkaç yüzyıl süresince şarihlerin dikkatini çeken *Mevâkıf* adlı bir eserde ortaya kondu.

İlgili bütün felsefi disiplinler bu yeni sistematik kelam tarafından ele alınıp iyice işlendi. Yunan mantığı, özellikle bu mantığın bilgi nazariyesi dikkatli bir çaba sonucu geliştirildi. Bu, tabiat nazariyesi ve metafizik ile birlikte kelamın esasını meydana getirdi. Bu sahaların her birinde filozofların ortaya koyduğu nazariyeler, akidenin içerdiği hususlara uygun olarak, incelendi, tadil ya da reddedildi. Bilgi nazariyesinde, bilginin, bilen akıl ile bilinen nesne arasında zaruri olmayan harici bir ilişkiyi ifade ettiği belirtildi. Bu, sırf bilme seviyesinde, bilme fiilindeki süje ve obje aynılığını ortaya koyan ve İbn Sînâ'nın onu herhangi bir vahdet-i vücûd ya da hulûl fikrine karşı koruma çabalarına rağmen, yine de birçok sufi nazariyecilerce Allah'la insan arasında nihai bir aynılık şeklin-

de kullanılan felsefi bilgi nazariyesine İslamın cevabı idi.

Tabiat felsefesi alanında kelamın ortaya koyduğu atom (*cevher-i ferd*) nazariyesi ile filozofların sebeplilik nazariyesinin temeli olan Aristocu felsefenin madde ve suret nazariyesi arasındaki tartışmalar sürüp gitti. Kelamcılar, Aristocu madde ve suret görüşünü tabii sebepliliğin inkarı için gerekli görerek reddettiler ve ilk Eş'arilerin atomculuğunu, yeni bir takım kanıtlarla yeniden ifade ettiler. Böylece atomculuk ve tabii sebepliliğin inkarına, alemin sonradan yaratıldığını (hudûsunu) ve İslamın öteki dünya nazariyesini kanıtlamak için zorunlu bir adım olarak görülen hemen hemen en önemli bir dini akide nazarıyla bakıldı.

Bununla birlikte sistematik kelamın en belirgin ve rağbet edilen konusu, çok yaygın bir biçimde tartışılan, ilk dönem kelamıyla başlayıp, İbn Sînâ tarafından sisteminin en esaslı doktrini halinde ortaya konan Varlık Problemi idi (bkz. VII. Bölüm). Filozoflar, bir zat ve varlık nazariyesine dayanarak Allah'la alem arasında bir ayırıma girişmişlerdi ki, bu ayırım, daha sonra batıda St. Thomas Aquinas tarafından kendi teolojisinin esası olarak benimsenecekti. Bu nazariyeye göre, bütün yaratılmış şeyler, bir zat ve onlara Allah tarafından verilen bir varlık olgusu ya da fiili varlıktan ibaretti. Allah ise hiçbir zatı bulunmayan ve tek gerçek sıfatı "varlık" olan basit Varlık'tır: Allah zatıyla mevcuttur; başka herşey ise Allah vasıtasıyla mevcut olur. Buna göre Allah zorunlu varlıktır; bütün yaratılmış şeyler ise zatıyla mümkün ve *Allah'la* zorunludur. Filozoflar bu doktrinle Allah ile alem arasında esaslı bir ayırım yapmak istemişlerdi: Yaratılmış varlık hiçbir noktada Zorunlu Varlık olamaz. Fakat varlığın Allah tarafından verilmiş, bütün yaratılmış şeylerin ortak bir sıfatı olduğunu mümkün görmek suretiyle bütün şeylerin, özellikle filozofların Allah'ının zatı olmadığı için, Allah'ın varlığında iştirak ettiklerini iddia etmek çekici idi. Nitekim Şihâb ed-Dîn es-Sühreverdî (587/1191'de katledildi) gibi düşünürler ve büyük sufi düşünür İbnü'l-Arabî (ölm. 638/1240) hareretli bir biçimde bu iddiada bulundular. Sistematik kelam ısrarla zat

ve varlık ayırımını reddederek, zatların varoldukları anda yaratıldıklarını kabu eder ve Allah'a bir zat isnat eder. Ancak bu zat, yaratılmış varlıklarda olduğu gibi İlahi Zattan ayırdedilemez. Böylece her varlıkta varlığa eşsiz bir yer vermekle en küçük bir vahdet-i vücûd eğilimini bile ortadan kaldırarak, bir çeşit varoluşçuluk biçimine bürünür.

İslamın sistematik kelamı, Gazâlî'den sonra geliştirildiği şekliyle, modern bilim adamlarınca yeterince ele alınmamıştır. Fakat sistematik kelamın filozofların öğretisini tasdik ettiği aşırı bir doktrin, katı determinizm ve insan hürriyetinin topyekun inkarı doktrinidir. Determinizmi desteklemek üzere, felsefi fikirler malzemesinin de yardımıyla, yeni deliller ortaya atıldı. Fahr ed-Dîn er-Râzî'nin görüşünde, Eş'arî'nin 'fiilin kul tarafından kazanılması' görüşü için bile yer bulunmadığı anlaşılıyor. Mu'tezile ise, insan hürriyetini tesis girişimlerinde, kul açısından doğrudan doğruya hürriyet bilincine başvurmuştu. Bu psikolojik yaklaşım böylece yeniden ele alındı, derinleştirildi ve tersine çevrildi. Bir yandan belli bir saik hakim olunca, eylemin (ya da eylemsizliğin) mutlak surette zorunlu olduğunu, öte yandan kendi fiillerimizin ayrıntılarından ve sonuçlarından hiçbir zaman tam olarak haberdar olmadığımız için fiillerimizin yaratıcısının biz değil, Allah olduğunu göstermek üzere bir beşeri saik nazariyesi geliştirildi. Kulun bir fiili tam manasıyla kazanması için, onun, fiilin ampirik şartlarını ve sonuçlarını kesinlikle ve tam olarak bilmesi gerekir. Bilgi ile fiil arasındaki bu sayısal mutabakat ilkesi sadece herşeyi bilen bir varlığın, *kesinlikle ifade etmek* gerekirse, bir fiili yerine getirebileceği sonucuna iletti.

Bu açık bir şekilde sistematik ve aşırı ölçüde mantıkî doktrin bütünü, bundan böyle Ortaçağlar boyunca İslamın eğitim müesseseleri üzerindeki ağırlığını gösterdi. Kuşkusuz o, kendi incelikleri ve mantıki ustalığı içinde akılyürütmenin en yüksek zirvelerine ulaştı. Fakat hem ruhu hem de muhtevası bakımından hakikatta skolastik bir nitelik taşımaktadır: Bütün bu ince akıl yürütmelerle insan aklına esaslı güvensizliğini açıkça ifade etti ve bu ifade sırasında bu güvensizliği-

ni gösterdi. Hiç kimsenin dini nedenlerle onun İslama gerçek hizmette bulunan varlık görüşü ve bilgi nazariyesi ile çatışması gerekmemekle birlikte, yine dini nedenlerle onun irade hürriyeti meselesine getirdiği çözümü savunmak güçtür. Kendisiyle birlikte İslamda dini düşünce tarihinin başladığı bu "ana dini şuur" konusunda o, Kur'an'ın ruhundan ve ilk İslam ümmetinin özniteliğinden makul ölçülerin çok ötesinde uzaklaşmıştır. Eş'arî ve ilk taraftarlarında bile bu problem, kendi aslî ahlakî önemini muhafaza etmişti. Fakat sistematik kelamcılar elinde sırf nazarî (doktriner) bilgiçlik haline geldi.

Modern bilginler arasında oldukça yaygın bir görüş vardır. Bu görüşe göre, Allah'ı katı bir biçimde tenzih eden bu tablo ve bunun bir sonucu olarak tabii hususiyetlere, tabiatın kendi içinde sürdürdüğü işlemlere ve insanın irade hürriyetine olan güvensizlik, tam olarak Kur'an'a dayanmış olsa gerektir, ya da hiç değilse Kur'an'ın bildirdiklerinin en mantıkî gelişimidir. Bu hüküm, bizzat Kur'an'ın ışığında incelenince yarı gerçeği bile göstermemektedir. Bununla birlikte İslamın dini tarihine Allah'ın tenzihinden (aşkınlığından) ödün verme konusunda hassas davranmayı gerektiren gerçek bir takım etkenler vardı. Özellikle, 'İkiciler'in (Seneviyye) muhalefetinin şu ya da bu biçimde sürmüş olduğu anlaşılıyor. Mecûsilerin "dualizm (ikicilik)"ine karşı mücadele edildi ve daha ilk yüzyıllarda üstesinden gelindi, ancak yok edilemedi. Bunu, felsefi olan "maddenin kıdemi (öncesizliği)" doktrini izledi. es-Sühreverdî gibi İranlı Mecusi düşünürler bu doktrini kendi eski nazariyelerinin ruhuna uygun olarak yorumlamakta gecikmediler. Fakat bu muhalefet artık fiili bir tehlike olmaktan çıktıktan sonra bile, vahdet-i vücutçu Sufiliğin yeni muhalefeti Sünni kelamı, kendi tespit ettiği akideyi yeniden gözden geçirmekten alakoydu. Böylece ortaya çıkan sonuç şu oldu: İrade hürriyeti konusunda güçler dengesi Ortaçağlarda ezici bir biçimde determinizm lehine bozuldu. Filozoflar sırf akli bir determinizm lehinde tartıştılar; Sufilik ise hem felsefi öğretiye hem de kelamın tevhid akidesinin özel bir yorumuna dayanarak vahdet-i vücutçu (monistik) determinizmi savundu; buna karşılık kelam tam bir Allah'a dayalı determinizmi

öğretmeğe başladı. Bütün bu güçler hep birlikte Ortaçağ İslamının determinizm mihveri etrafında dönen muazzam nazari çarkını teşkil etmektedir. Ayrıca bu nazari işbirliği için yeterince güçlü bir temel, hayatın somut hakikatları içinde, siyasi durum tarafından sağlandı. Bu siyasi durumda giderek artan istibdat hem bu nazari tutumu muhafaza etti, hem de bu nazari tutum sayesinde güç kazandı.

Felsefe düşmanı ve hem Sufilik hem de Kelâmdan kuşku duyan Hadis ehli, bu büyük determinizm çarkı dışında kalan tek zümre idi. İslama bir din olarak canlılık veren ve modern çağa kadar onun hikayesini meydana getiren, bu zümreyle kelam ve sufilik arasındaki sürekli değişen çok yönlü ilişki ve bu ilişkiyle birlikte aralarındaki huzursuz ittifaklar ve gerilimlerdir. Bununla birlikte bu karşılıklı ilişkiyi ele almadan önce İslamın en başta gelen kavramı olan Şeri'atin gelişimini incelememiz gerekir. Bu, şu ana kadar incelediğimiz gelişmeleri yerli yerine oturtacak ve daha sonraki tarihi daha anlaşılır bir hale getirecektir.

Altıncı Bölüm

ŞERİ'AT

Başlangıç - Şeri'at Kavramının Gelişimi - Selefiyeci Islahat: İbn Teymiye - Şeri'at ve Fıkıh

Başlangıç

Bir işlev olarak İslamı nitelendirebilecek en önemli ve en kapsamlı kavram Şeri'at ya da Şer' kavramıdır. Bu kelime aslında suya ileten patika ya da yol; başka bir deyişle, "hayatın ta kaynağına giden yol" demektir. Şera'a fiili ise kelime olarak suya giden açık yolu çizmek ya da işaretlemek anlamına gelir. Dini kullanışta, ilk devirden itibaren iyi hayat yolu, yani işlev bakımından ve somut olarak ifade edildiği taktirde "insan hayatını yöneten dini değerler" anlamına gelmiştir. Sünnet teriminden şu noktada ayrılır: Sünnetin sahibi fiili örnekle rehberlik yapar; dolayısıyla onun ortaya koyduğu fiil, tek başına, bu örneği kabul ederek onu izleyenlerinkiyle aynı türdendir, halbuki Şer' sahibi yol gösterir ya da tayin eder; dolayısıyla dini değerlerin kaynağı yalnız Allah'tır.

Şeri'atın yandaşı Din'dir. Din kelime olarak boyun eğme, izleme anlamına gelir. Şeri'at, Yol'un tayini ve onun gerçek sahibi de Allah olduğu halde, Din Yol'un izlenmesidir ve sahibi de insandır. Bu birbirine bağlı anlamda Kur'an şunları

söylüyor: 'Allah, sizin izlemeniz gereken Yol'u belirlemiştir' [78] ve yine 'Yoksa Allah'ın, onların izlemesi gereken Yol'u belirleyen ortakları mı vardır?'. [79] Fakat ilahi ve beşeri dayanak noktalarını soyutlarsak, Şeri'at ve Din, 'Yol' ve onun muhtevası açısından birbirinin aynı olacaktır. Bu nedenle, Kur'an'ın deyişine uygun olarak dinin muhtevası açısından Şeri'at ve Din'den birbiri yerine söz edilebilir. Fakat Kur'an'ın temel tutumu, insanı ahlaki açıdan uyarmak, yani gerçek arayıcının, 'Yol'unun 'orada' bulunduğunu kabul ederek izlemesi, boyun eğmesi ve araması olduğu için, Din ve hemen hemen onun dengi İslam terimleri orada Şeri'at teriminden çok daha sık bir biçimde kullanılmıştır. Bununla birlikte bu tarzda boyun eğmiş olan İslam Ümmeti için ilk vazife, Şeri'atı -Allah'ın Yolunu ya da Emrini- izah etmekti.

Şeri'at Kavramının Gelişimi

Daha başından beri, belli bir pratik amaç Şeri'at kavramının bir parçası idi: O, Allah tarafından belirlenmiş yoldur; orada insan İlahi İradeyi gerçekleştirmek için hayatını düzenleyecektir. Şeri'at bizzat davranışı ilgilendiren pratik bir kavramdır. Fakat o, bütün davranışları -ruhi, zihni ve fiziki davranışları- içine alır. Böylece hem iman, hem de amel onun kapsamına girer: Bir Allah'ı kabul etmek veya Bir Allah'a inanmak, tıpkı namaz, oruç türünden dini ödevler gibi, Şeri'atın bir parçasıdır. Ayrıca bütün kişisel davranışlar kadar bütün hukuki ve sosyal işlemler de **tüm hayat tarzının kapsamlı ilkesi** olarak Şeri'at altına sokulmuştur. Fakat mesele Şeri'atın nasıl **bilineceğidir**.

Hz. Peygamberden sonraki ilk devirde Şeri'atın izahı için iki kaynak ya da metod tanınmıştı. Bir yanda geleneksel ve güvenilir verilmiş kaynak olan ve esas olarak hizmet görmesi gereken Kur'an ve Hz. Peygamberin sünneti bulunuyordu. Fakat bu verilmiş kaynaklar sonraki nesillerin gelişen ih-

78. Kur'ân, Fetih, XLVIII, 13.
79. Kur'ân, Fetih, XLVIII, 21.

tiyaçları için, şüphesiz yeterli olamayacağından, ikinci ilke olan insan aklı ve anlayışı hemen hemen daha başlangıçtan itibaren tanındı. İlk prensibe ilim (bazan çevirildiği gibi "bilgi" değil); ikincisine de anlayış ya da kavrayış (Arapçası: **fıkh**) adı verildi.

Bu devirden itibaren ilimle fıkıh arasında bu karşıt fakat tamamlayıcı ayırımı yapan metinler seyrek değildir ve 'falan kişi ilimde iyidir, fakat fıkıhta o kadar iyi değildir'; ya da 'falan kimse hem ilimde, yani hadis ve Kur'an bilgisi bakımından, hem de fıkıhta, yani geleneksel verilmiş kaynakları anlama gücü bakımından, iyidir ve onlardan daha başka sonuçlar çıkarır....' gibi parçalarla sık sık karşılaşılmaktadır. Bu durumda, bu devirde fıkıh IV. Bölümde ele aldığımız re'yden (şahsi görüşten) başka bir şey değildir. Bu, ilimle fıkıh arasındaki karşıtlığı bir başka şekilde ortaya koymaktadır. Çünkü ilim bazan sarsılmaz bir biçimde bize dışarıdan verilmiş ve objektif bir şey olduğu halde, fıkıh, bir bilginin kendi kişisel anlayışını temsil ettiği için sübjektif bir şeydir. Bu bize bir başka karşıtlık noktasını vermektedir: İlim hem bir öğrenme işlemi olduğu, hem de objektif (nesnel) birbirine bağlı ve denetimli bir veriler bütününe işaret ettiği halde, fıkıh, bu merhalede belli bir disiplinin ya da objektif sistemin adı olmayıp, sadece bir anlama ve sonuçlama faaliyetinin adıdır. [80]

Fakat fıkıh ve ilim bu tarzda bilgi yolları ya da geçitleri olarak ayırdedilse de, onlar konuları bakımından farklı değil, aynıdır. Nitekim onlar evrensel açıdan bilginin her çeşidine uygulanmıştır. Bu durumda Arap dil ilmi (yani geleneksel dil malzemesinin bilgisi) bulunduğu gibi bir de din ilmi vardır; aynı şekilde bu ilmin bir fıkhı, yani takdiri olduğu gibi, bir de dini meselelerin bir fıkhı bulunmaktadır. Bununla birlikte tedricen dini meselelerin incelenmesi ağırlık kazanınca, fıkıh, dini sahaya inhisar ettirildi. Fakat hala tüm dinî düşünce sahasını fıkıh, yani inanç ve amel, akide ve hukuk teşkil ediyordu. Böylece Hanefi ekolünün kurucusu Ebû Hanîfe (ölm.

80. Bkz., I. Goldziher; *Richtungen der islamischen Koranauslegung*, II. Bölüm; *Encyclopedia of Islam*, 'İlm' ve 'Fıkh' maddeleri.

150/767)'ye atfedilen **Fıkh-ı Ekber (el-Fıkh el-Ekber)** adlı bir kitap tamamıyla akaid ve kelam meselelerine hasredildi.

Yaklaşık olarak II/VIII. yüzyılın ortalarına kadar uzanan bu ilk merhalede geleneksel ilimlerin bütünü ve onun üzerinde içtihada başvurulması dini bilgiyi meydana getirdi. Fakat Şeri'at teriminin çok genel olarak Din adı verilen bu faaliyetin neticesine ve tesis edildiği bilgi toplamına, yani 'din bilgisine', olsa bile, nadiren uygulandığını müşahade etmek hem ilginç hem de önemli bir husustur. Aynı durum sadece akide konusunda değil, aynı zamanda hukuk konusunda da görülmektedir. Bu devirde özellikle çoğul olarak kullanılan Şeri'at sözcüğü pek nadirdir; ancak daha sonra Kur'an'ın belli bazı emirleriyle ilgili olarak kullanılmıştır. Bu, daha sonraki İslamda Şeri'at sözcüğünün kazandığı ezici üstünlükle çarpıcı bir biçimde tezat arzeder. Kuşkusuz bu tezat, sırf bir tesadüf olabilir ve yukarıda da işaret ettiğimiz üzere, Din ve Şeri'atın somut muhtevası aynı oldukça, önemsiz bile görünebilir. Fakat muhtemelen soruna cevap teşkil eden, biri dini, öteki buna bağlı olarak tarihi ilk önemli telakki bulunmaktadır.

Dini tesirle ilgili olarak daha başlangıçta, mü'minin tutumunu düzenleme endişesiyle Kur'an'ın Şeri'atten çok daha fazla Din, İman ve İslam'dan söz ettiğini müşahede ettik. Kur'an'ın itici gücü taze ve canlı olduğu sürece Müslümanların Allah'ın hidayetine boyun eğme ve onu izleme çabalarına ağırlık vermeleri daha muhtemeldi. Bu tutum karşısında, Allah'ın şeri'atından anladıkları ne olursa olsun, Müslümanlar tabii olarak bunun Allah'ın Şeri'ati olduğunu iddia etmekten ziyade, kendilerinin Dini anlama girişimleri olduğunu kabul edeceklerdi. Çünkü bunun gerçekte Allah'ın Şeri'atı mı, yani İradesi mi, değil mi olduğunu bilmek Allah'a ait bir husustur. İkinci noktaya gelince, daha önce de tekrarladığımız gibi, tarihi bir olgu olarak fıkıh ya da kavrayış, pekiştirilmiş bir bilgi mecmuası olmaktan çok, bir işlemdi ve objektif bir disiplin olmaktan çok kişisel, serbest ve bir ölçüde sübjektifti (özneldi). Bir tek kişinin kendi düşüncesinin neticesinin Şeri'atın tek muhtevası olduğunu iddia etmesi imkansız olurdu.

Şeri'atın ortaya konması görevinin daha ziyade Ulemanın rehberliği altında bir bütün olarak İslam ümmetine devredilmesi gerekir.

İkinci/sekizinci yüzyılın ortalarında başladığı kabul edilebilecek olan sonraki devrede ortaya çıkan durum işte budur. III. ve IV. bölümlerde İslamın metodolojisini teşkil eden mekanizmanın doğuşunu ve gelişimini ana hatlarıyla vermiştik. Bu mekanizmada Allah kelamını anlamak ve o kelamın sünnette açıklanması için son derecede üstün bir yerin İcmâ' müessesesi, başka bir deyişle Ümmetin İcmâ'ı tarafından işgal edildiğine işaret etmiştik. Bizim şu andaki iddiamız, bu tarihi gelişme olgusunun mantıki temelini ortaya koymakta ve bu gelişmenin İslamın dini tarihinin kendi iç mantığı gereği olarak vuku bulduğunu göstermektedir. Bu, yabancı unsurların, özellikle bilginlerce çok tartışılan Roma Hukuku'nun bazı hükümlerinin etkisini inkar etmeyip, aslında İslam metodolojisinin doğuşu ve yapısal niteliğinin yabancı tesirlerden ziyade İslamın kendi içindeki bir takım nedenlerle izah edilmesi gerektiği üzerinde ısrar etmektedir.

İslam metodolojisinin (yani Sünnet, İçtihat ve İcmâ' arasındaki karşılıklı ilişkinin) tesisiyle birlikte fıkhın mahiyetinde köklü bir değişiklik oldu. Fıkıh, kişisel bir faaliyet olmaktan çıkıp, kurulu bir disiplin ve onun neticesi olan bilgi mecmuası anlamına geldi. Bu bilgi mecmuası böylece standart bir hale getirilerek objektif (nesnel) bir sistem olarak tesis edildi. Fıkıh, ilim durumuna geldi. İlk merhalede 'insan fıkhını (anlayışını) kullanmalıdır' demek adet olduğu halde, bundan böyle söylenmesi uygun olan şey 'insan Fıkıh öğrenmeli ya da Fıkıh çalışmalı' oldu. Fakat (bir disiplin ya da ilim olarak burada büyük 'F' harfiyle yazdığımız) bu Fıkh'ın muhtevası ne idi?

İslam metodoloji sisteminin tam olarak gelişmesiyle aynı sırada, onun hukuka inhisar ettirilmiş olduğu anlaşılıyor. Fıkıh böylece hukuk ilmiyle aynı sayılmış oldu. Bizce, **Fıkıh** teriminin, Roma Hukukunun **'jurisprudentia'**sını karşılama üzere benimsendiği şeklinde bazan ileri sürülen iza-

hın [81] bu değişikliği yeterince açıklamadığı anlaşılmakta-dır. Nitekim bu değişiklik o derecede önemli sonuçları olan bir olaydı ve İslam Dini'nin gelecekteki gelişimini öylesine derinden etkiledi ki, yukarıda belirtildiği gibi, tamamıyla filolojik bir izah, son derecede basit olarak görünmektedir. O halde bizzat İslamın kendi içinde vuku bulan olaylarda bir cevap aramamız gerekir.

Daha önce bu bölümde gördük ki, ilk merhalede hem fıkıh hem de ilim, dini sahanın bütününe uygulandı ve akaid, ahlak ve hukuk hep bu iki sözcükle ifade edildi. Bununla birlikte daha başlangıçtan itibaren, sözgelişi, kelamdan ziyade hukukla meşgul olunduğu görülecektir. Bunun sebebinin, kelami ve sırf ahlaki meselelere olan merakın II/VIII. yüzyılda olduğu gibi, henüz tam olarak uyanmaması olduğu söylenebilir. Fakat meselelerin fiili durumunun, acil bir talep olarak hukuki düşünceyi gerektirdiği hususu da aynı şekilde söz konusudur. Bu hukuki düşüncenin, başlangıçtan itibaren bir okul çalışması niteliği varsa da, onun, işlediği malzemenin gerçek bir idari ve hukuki çevrede hukuki tatbikatın somut olarak belirlenmiş durumu olduğunda pekaz kuşku mevcuttur.

Fakat bu etkenler yanında belki de en önemli olanı, hemen hemen sırf kelami meseleler karşısında suskunluğa varan mevcut eğilimdi. Allah'ın mahiyeti hakkındaki tartışmalara en iyi şekliyle 'aptalca maceralar' gözüyle bakan bu tutumun ardında bilinçsiz bir akılyürütme türü yatmaktadır. Bizzat Kur'an'ın sadece çok az bir kelami doktrini, onun din için gerekli olan enaz miktarını ihtiva ettiği görülecektir. 'Allah hakkında değil, Allah'ın yaratıkları üzerinde düşünün' veya 'daha önceki kavimler kader (İlahi İrade) tartışmalarına daldıkları için yok oldular' gibi kelami düşünceyi kesinlikle engellemeye çalışan hadislerin, sözlü olarak Hz. Peygambere kadar götürülemeseler de, Müslümanların çok eski tutumlarını ifade ettiği kesindir. İnsanın aklını Allah üzerinde kullanması hemen hemen günahkar bir eylemdir. Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, bu tutum çağlar boyu Hadis Ehli ta-

81. I. Goldziher, 'Fıkh' maddesi, *Encyclopedia of Islam*, I. baskı.

rafından olduğu gibi muhafaza edildi. Fakat ahlaki ve kelami düşüncenin nabzı İslam camiasında tüm enerjisiyle atmağa başlayınca, Fıkıh ve Şeri'at, akıl sözcüğüyle ifade edilmeğe başlanan sırf rasyonalizmden ayrıldı.

Nazari düşünce ve tartışma öncesi devirde akıl (fıkh) ve nakil (ilm) birbirini tamamlayan şeyler olarak görüldü. Bu nedenle Müslümanların eski tutumunda akıl ve vahyin ya da akıl ve Şeri'atin birbirinden ayrı olmadığında hiç şüphe yoktur. Fakat II/VIII. yüzyılın sonlarında ve III/IX. yüzyılda akılcı Mu'tezile akılla nakil (sem') veya Şeri'at arasında bir karşıtlık bulunduğunu ortaya koydu. Bu sıralarda hukuk icmâ' ile tespit edilmiş ve yasama usûlü saptanmış bulunuyordu. Böylece o, otorite ya da geleneğin bir parçası olmuş ve daha önce gördüğümüz gibi, fıkıh kavramında bir değişiklik meydana getirmişti. Mu'tezile, genel olarak, bu hukuki yapıyı, naklin (sem' veya şer') ayrılmaz parçası olarak ihtiva ettiği ahlakî hüküm ve özdeyişlerle birlikte kabul etti. Fakat onlar hem kelamın hem de temel ahlak ilkelerinin insan aklının araştırması için uygun nesneler olduğunu belirttiler; onlara göre, 'iyi ve kötü', şer'î ya da ilahi kanunla belirlenmiş olmayıp, aklidir (Tabiatı dolayısıyla olan (**fisei**) ile, ilahi buyrukla 'belirlenmiş olan' (**tesei**) arasında Stoalıların yaptığı ayırımla krş.) Allah, "kötülük olduğu için" adam öldürmeyi yasaklamıştır, yoksa bu fiil, Allah yasakladığı için kötü değildir.

O sırada Mu'tezilîler hukukun bağlayıcı ve Allah tarafından belirlenmiş karakterini soruşturmadılar, fakat Şeri'at kavramını onunla sınırlandırarak, gerçek anlamda onu 'doğru' ve 'yanlış' gibi temel ahlak ilkelerinden ve insan aklı için hiç kısıtlanmamış hürriyeti savundukları kelamî metafizikten ayırdılar. Sünniliğin sağ kanadı buna karşı çıktı. Onlar ahlak ve kelamı da hukuk kadar Şeri'at kavramı içinde tutmağa çalıştılar. Akla gelince, onlar Mu'tezilenin son bölümde ana hatları verilen İlahi Adalet fikrine karşılık Allah'ın Kudret ve İradesini vurguladılar. Allah'ın fiillerinin akıl sahası dışında kaldığı tezini değil, Allah'ın yapması gereken şeyin insan aklı tarafından takdir edilemeyeceği ve dini

görüş açısından Allah'ın fiillerini İradesine atfetmenin en akıllıca bir iş olduğu tezini savundular. Mu'tezililerin saldırısı, böylece, Ehl-Sünnetin aşırı kanadının eski İslamın tartışma öncesindeki tutumunu değiştirmeğe ve insan aklını açıkça reddetmeğe zorladı.

Üçüncü/dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan Eş'arî kelamının ulaştığı sentezde hiç kuşkusuz bu açıdan bir uzlaşmaya teşebbüs edildi. Hukuk ve ahlak ta dahil olmak üzere fiili, somut hayatı etkileyen bütün pratik meseleler Şeri'atın otoritesine ya da İlahi Emr'e, tamamıyla kelamî ve metafizik olan bütün sorunlar ise akla tahsis edildi. Bu gelişmenin en esaslı bir sonucu, kelamın hukuk ve ahlaktan ayrılması oldu. Bu, daha önce bu bölümde ele aldığımız üzere, başlangıçta birbirinin aynı olan Şeri'atla Din arasında kesin bir ayırımı doğurdu. Kelam Usûl ed-Dîn (Dinin Kökleri) olarak, ahlaki ve hukuki hükümler ise Şeri'at olarak yerleştirildi. Eş'arî'den naklettiğimiz şu metin bu hususu açıkça ortaya koymaktadır:

(İlk nesiller) hukuki ödevler... burada söz edilemeyecek kadar çok sayıda cezalar ve boşanma gibi Şeri'at (yani hukuk) yönünden o sırada ortaya çıkmış olan Dinle ilgili meseleleri ele alıp tartıştılar....

.... Bu durumda, bunlar hayatın ayrıntılarını ilgilendiren ve onların (ilk nesillerin), furû'a ilişkin Şeri'ata dahil ettikleri hukuki meselelerdir ve dolayısıyla bu meseleler hiçbir zaman peygamberlerden gelen bir nakil olmadan kavranamaz. Fakat (iman) meselelerinin belirlenmesi için gerekli usûl sahasında ortaya çıkan meselelere gelince, her akıl sahibi Müslümanın bunları, akla, duyum tecrübesine ve vasıtasız (zaruri) bilgi vb. ne dayanan genel ve üzerinde ittifak edilen ilkelere dayandırması gerekir. Böylece nakle dayanan, Şeri'atın (hukukun) ayrıntılarıyla ilgili meselelerin de, kaynağı nakil olan Şeri'atin ilkelerine dayandırılması gerekir. Buna karşılık akıldan ve tecrübeden doğan sorunların kendi temellerine

dayandırılması ve nakil ile aklın hiçbir zaman birbirine karıştırılmaması gerekir. [82]

Mu'tezileye karşı, ahlâkın yeniden Şeri'ata dahil edilmesi, gerçekte aklın hiçbir evrensel ahlakî ilke ortaya koymadığını gösterme girişimine dayandırıldı. Tabii aklilik durumu, Hobbes'unkinden pek farklı olmayan bir iddia ile, bellum omnium contra omnes (herkesin herkese karşı bir savaşı) durumuna yol açtı. Bu durumda her fert, kendi arzularına uyan şeyi iyi, uymayan şeyi de kötü olarak görür. [83] Aklî ahlakın, evrensel denen, sözgelimi, 'yalan söylemek kötüdür' önermesinin bile kendi sahte evrenselliğini, bu deyişin her durumda değil, çoğu durumlarda uygulanabilir olmasından aldığı söylendi. [84] Mu'teziliier akılcı ahlakın evrenselliğinin bu şekilde inkarına şiddetle karşı çıktılar:

"Sizin sözünüz şuna varır: (Aklen) 'iyi' ve 'kötü', arzulara uygun olma ve arzuları engelleme hususlarına indirilebilir. Fakat biz görüyoruz ki, akıllı bir varlık, (zorunlu olarak) hiçbir yarar görmediği şeyi iyi olarak ve içinde yarar bulabileceği şeyi de (bazan) kötü olarak kabul eder... Bir insanı ya da hayvanı yok olma durumunda gören bir kimse, onu kurtarmayı iyi bir fiil olarak kabul eder. Halbuki o, bunun yaparken, belki de Şeri'ata inanmamakta, dünyada bu fiilinden dolayı bir yarar da ummamaktadır. Ayrıca bu adamın, bu iyiliği, insanların gözünden uzak olarak yaptığından, onlardan herhangi bir övgü de beklemesi söz konusu değildir. Nitekim biz, her (bencil) saikin yokluğunu farzedebiliriz... Öyleyse 'iyi' ve 'kötü'nün sizin tasvir ettiğinizden farklı bir anlamının bulunduğu açıktır". [85]

---

82. Eş'arî, *Risâle fi İstihsân el-Havz fi'l-Kelâm*, neşr. ve İng. çev.: Richard J. Mc Carthy, *The Theology of al-Ash'arî*, Beyrut 1953, ss. 94-95 (Arapça metin). Çevirenlerin notu: Anılan eserin Türkçe çevisi için bkz., *Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve Bir Risalesi*, çev.: T. Koçyiğit, *AÜİF. Dergisi*, c. VIII, (1960), s. 172.
83. Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam* (İslamda Peygamberlik), Londra 1958, s. 97 (Gazâlî'nin *Ma'âric el-Kuds*'üne yapılan atıf).
84. Ahlaki göreceliğin (relativism) en açık ifadesi Gazâlî'nin *el-İktisâd fi'l-İ'tikad*"ında bulunmaktadır. ss. 73-80. Çevirenlerin notu: Anılan eserin Türkçe çevirisi için bkz., *İtikatta Orta Yol*, çev.: K. Işık, AÜİF. Yay., Ankara 1971, s. 124.
85. *Aynı eser*, s. 78.

Gazâlî buna verdiği cevapta, saikin psikolojik bir tahliline girişmek suretiyle, akılcı ahlakın kendi faydacı açıklamasını şiddetle savunur. Onun ısrarla belirttiği husus; kurtarıcıyı, tehlikedeki bir canlı varlığı kurtarmağa iten sebebin, herşeyden önce, bu şekilde davranmadığı takdirde, kendi kuvvetli tabii merhamet duygularının bundan zarar göreceği, olduğudur. Kurtarıcı böylece tehlikedeki şahsı kurtarmak suretiyle kendi kendini tatmin etmiş olur. Ayrıca Gazâlî, bizzat kendisi tehlikede olsa ve biri de kendisini kurtarabilecek durumda bulunduğu halde, kurtarmağa girişmese idi, bundan hoşnut olmayacağını düşünüyor vb. [86] Fakat sırf akıl kendi tabii halinde ahlak ilkelerini üretmekten aciz olduğuna göre, nasıl olur da onun 'mükellefiyetleri (vâcibât) meydana getirme gücü' olduğundan söz edilebilir? Her ikisinin de Şeri'attan ya da Allah'ın taktir ettiği yoldan kaynaklanmış olması gerekir. Gazâlî böylece kesinlikle şu sonuca ulaşır: "Mükellefiyetler (yükümlülükler) akıldan değil, Şeri'attan kaynaklanır". [87]

Buna göre, ahlak ve hukuk Şeri'atı meydana getirir. Fakat bu durumda kelam ne olacak? Bir önceki bölümde ele alındığı gibi, burada da Gazâlî, Sünni Sufiliğin daha önceki gelişimini izleyerek bir senteze ulaşmıştır. Kelamın mantıki biçimselliğinden hoşnut olmadığı için, Sufilerin metodunu Kelamın ortaya koyduğu ifadelerle tamamlamağa çalışmış ve yaşayan imana layık olmadığını gördüğü sırf aklî inançların 'yaşanmasını' ya da 'kalbe yerleştirilmesini' şiddetle savunmuştur. Ayrıca sırf Allah sevgisinde son bulan bir iç arınma, bir ruhi tasfiye programı şekline sokulmuş olan bu sentezin Şeri'atın gerçek anlamı olduğunu belirtmiştir. İmanın bu içe, kalbe ait oluşuna o, Din adını vermiştir. Bu durumda Din Şeri'atin özü, onun iç yaşantısıdır. Dinsiz Şeri'at boş bir kabuktur; Şeri'atsız Din ise, açıkça görüldüğü üzere, mevcut olamaz.

Ancak, Gazâlî, bu ikisi arasında zorunlu ve yakın bir ilişki kurduğu halde, Din ve Şeri'at hala belli bir ikiliği muha-

---

86. *Aynı eser*, s. 79.
87. *Aynı eser*, s. 73.

faza etti ve her ikisinin ilk ve aslî aynılığı yeniden ihdas edilemedi. Nitekim, onun din hakkındaki büyük eserine Şeri'attan ziyade *İhyâ'u Ulûm ed-Dîn* adını vermesi önemlidir. Ondan sonra, hiç kuşkusuz, Şeri'atı sürekli ruhi temellere ya da Gazâlî'nin de ifade ettiği gibi, (sırf akılcıların) alabildiğine serbestliği ile Hanbelilerin duygusuzluğu arasında nazik ve güç olan orta yola dayandırmakta büyük bir hizmet gören yeni tip bir dini ilim, yani 'Din'in iç anlamlarının ilmi' (**ilmu esrârı'd-Dîn**)ortaya çıktı.[88] Fakat iç ve dış (bâtın ve zâhir) dualizmi safdışı edilmedi ve korunan nazik denge Sufilikle Şeri'at arasındaki bir çatışmanın belirlediği sonraki gelişmeler tarafından bozuldu.

Bundan sonra kelam iki farklı türe ayrıldı: İtikadi ve şeklen aklî olan kelam ve Sufiliğin ortaya koyduğu nazari teoloji. İkincisi tamamıyla kendine has bir biçimde, daha sonra göreceğimiz gibi, Şeri'atla tasavvufi 'hakikat' arasında kesin olarak ifadelendirdiği ayırımın himayesi altında gelişti. Yürüdüğü yolu ve muhtevasını önceki bölümde tasvir ettiğimiz itikadî kelam, Şerî'atin akide yapısını yeni felsefi malzeme sayesinde yeniden canlandırılan aklî silahlarla desteklemeğe devam etti. Fakat hemen o anda da ilm-i kelam'ın sahası sorunu gündeme geldi. Bazıları kelamla metafiziğin ayrılmasını, birincinin kendisini akidenin savunulmasıyla sınırlandırmasını, ikincinin ise bizzat felsefeye ait problemleri araştırmasını savundular. [89] Fakat kelamcıların çoğunluğu, böyle bir şeyin Şeri'atin ötesinde ve üstünde bir bilgi dalı tesis edeceğinden ürkerek bu görüşü reddettiler. Böylece onlar, (peygamberlere ait) aklın tabii gelişimiyle ilgili felsefi doktrin de dahil olmak üzere, [90] bizzat filozofların görüşlerinden birçok şeyi aldıkları halde, kelamın ödevinin 'akide esaslarını aklî metodlarla araştırmak ve yorumlamak değil', sadece 'aklî delillerle onları savunmak' olduğunda ısrar ettiler. [91] Böylece ortaya çıkan netice şu oldu: Dini akide, herhangi bir esaslı yorum ya-

88. Gazâlî, *İhyâ' Ulûm ed-Dîn*, Halebî neşri, Kahire 1346/1927, I. s. 93.
89. İcî, *Kitâb el-Mevâkıf*, Cürcanî ve diğerlerinin şerhleri ile birlikte, Kahire 1325/1907, I, ss. 40-49.
90. eş-Şehristânî, *Nihâyet el-İkdâm*, s. 463.
91. İcî, *age.*, ss. 36-37.

pılmaksızın hem biçim hem de muhteva bakımından aynı kaldığı halde, felsefeden alınan karmaşık ve kullanışlı ibare ve deliller sıradan kimselerin elde edemeyeceği şey haline geldi.

Böylece kelam tüm metafizik sahasını tekeline aldı ve sırf düşünceye, alemin ve insanın mahiyetini akıen araştırma hakkı tanınmadı. Bunun sonucunda, **Usûl ed-Dîn**'in müdevvini olarak 'en yüksek Şeri'at İlmi' adını aldı. [92] Şeri'at böylece bir kez daha Din'le özdeşleştirildi. Fakat bu arada hukuk, kelamdan ayrı olarak gelişmiş bulunuyordu ve hukukçular daima Din'in savunucusu olarak kelamın geçerliğini tanımış bulundukları halde, kelamın hangi sorunları ele alması ve sahasının ne olması gerektiği konularını artık hukuk otoriteleri belirliyorlardı.

Kelamcı filozof İcî'den hemen bir sonraki nesle mensup olan fakîh eş-Şâtıbî (ölm. 790/1388), hukuk felsefesi ve fıkıh usûlü üzerine *Kitabu'l-Muvâfakât* adlı bir eser yazdı. O, sırf İman'a (Dîn'e) ait meselelerin fıkıh ilminden ayrılması gerektiğini sadece savunmakla kalmadı, sırf nazarî ve fikrî tartışmaları da Şerî'ata aykırı ve dolayısıyla kelam sahasının dışında oldukları için kötüledi:

"Hukuku kendisine dayandırabileceğimiz fakat üzerinde tartışmanın fiili yasamada ihtilafa yol açmadığı fıkıh usûlünün her meselesi hakkında herhangi bir kesin görüşü savunmak veya reddetmek tamamıyla fuzûlidir... Bu durumda... (Ehl-i Sünnetle Mu'tezile arasındaki) tartışma, kelamın tesis ettiği bir ilkeye dayanan akideyle ilgili bir tartışmadır, halbuki o, vacip ve haram olma, şeylerin kendisine ait niteliklere dayandırılabilir mi (başka bir deyişle, tabii akıl vasıtasıyla keşfedilebilir mi?), yoksa onlar Şeri'atın emirlerinden mi kaynaklanmaktadır?.. gibi hukuki ibarelerde de ifadesini bulmaktadır... " [93]

Şâtıbî yine hukuk konusunda değil, bizzat Şeri'at hak-

---

92. *Aynı eser*, ss. 43-46.
93. eş-Şâtıbî, *Kitâb el-Muvâfakât*, Kahire 1302/1884, s. 45.

kında şunları söylemektedir:

"Fiil için bir temel teşkil etmeyen herhangi bir meseleyi araştırmayı Şeri'atın ortaya koyduğu delillerden hiçbiri tavsiye etmemiştir. Fiillerden kasdım, hem zihni hem de bedeni fiillerdir" (c.I, s. 46). "Filozoflar, felsefenin esasının genel olarak varolan şeyleri (mevcûdâtı) araştırmak olduğunu iddia ederler... Öyleyse bunlar, genel olarak her bilginin mutlak surette tavsiye edildiğinin delilleridir. Buna cevap, bu genel tavsiyenin gerçekte belirli bir şeyi ifade ettiğidir" (s. 52). "Şeri'atla ilişkisi bulunduğu iddiasında olan, fakat doğrudan doğruya bir fiili kazandırmayan ya da Araplarca bilinmeyen her bilgi dalıyla ilgili olarak ta durum böyledir" (s. 54).

Şâtıbî, devamla, mümkün olduğunca doğrudan doğruya ve ameli olması gereken -sadece hukukla ilgili değil, genel olarak- ilmi tarifleri araştırmanın yararsız olduğunu ve Şeri'atin sınırları dışında kaldığını iddia eder: Bir yıldızı 'tabii mekanı gökküresi olan basit daire şeklinde cisimdir' vb. yerine, 'geceleyin gördüğümüz (ışıldayan) nesnedir' şeklindeki tarif çok daha iyidir...

Şu ana kadar ortaya konulan hususlar şunlardır: 1) Başlangıçta Şeri'at ya da Şer' kelimesi nispeten az kullanıldığı halde, onun kullanılışı, hareket noktasının Allah ya da insan olmasına uygun olarak Din kelimesinin kullanılışıyla aynı ölçüdedir; 2) Şeri'at kelimesinin yaygın olduğu önemli noktayı, 'ahlak ilkelerini ve ameli kuralları meydana getiren akıl mı yoksa Şeri'at mıdır' tartışması belirlemiştir; 3) bu nedenle Şeri'at kelamdan ziyade hukuka uygulanmağa başlandı ve kelam da aklî delilleri kullandığı için Şeriat yerine Din kelimesiyle ifade edildi; 4) daha sonraki gelişmesi sırasında, kelam bir kez daha Şeri'at sahasına girdi ve hatta en yüksek Şeri'at ilmi olduğu iddiasında bulundu; fakat nihayet 5) gerçekte hukuk kelamdan bağımsız olarak gelişmişti ve ikisi arasındaki gerçek ve canlı bir halkayı oluşturmak sadece güç olmayıp, gerçekte hukukçular da 'hukukun en üst düzeyde Şeri'atın tezahürü' olduğunu iddia etmekte, hatta kelami ve diğer müşterek ve yardımcı inceleme ve bilimleri kesinlikle engellemekte

idiler.

Selefiyeci Islahat: İbn Teymiye

İslamda dini hayatı belirleyen ve IV/X. yüzyıldan itibaren giderek artan ölçüde onu kendileri arasında paylaşan dört büyük akım, yani Akılcılık, Sufilik, Kelam ve Hukuk, sadece Şeri'at gibi kapsamlı bir dini kavram altında birleştirilip, bütünleştirilebilirdi. Bununla birlikte, daha önceki tarihi açıklamalarımızın da gösterdiği gibi, bu kavram, herkes tarafından kullanılır bir hale geldiği andan itibaren, akılcılarca 'aklın zıddı' olarak kullanıldı ve hukukla aynı sayıldı. Daha sonra tasavvufi hakikatin zıddı olarak Sufilerce kullanıldı ve hukuka verildi. Kelamcılar ise, biraz önce gördüğümüz gibi, ilkin onu, 'hukuku kelamdan ayırmak için' kullandılar, ancak bu kavram zamanla yavaş yavaş ikinciye de verilir duruma geldi. Bu tarzda kullanılan Şeri'atla, akıl, akılcıların kullandığı şekliyle Şerî'at ve tasavvuf şeyhlerince kullanıldığı şekliyle tasavvufi hakikat arasındaki' çatışma açıktır. Fakat sünni çevrelerde kelamla hukukun temelleri arasındaki çatışma da daha az derin değildir, ancak bu husus, kelamın açıkça hukuku savunmak üzere bir evrim geçirmiş olduğu iddia edildiği için pek o kadar açık olmayabilir.

Son bölümde gördüğümüz üzere, Mu'tezilenin 'kulun irade hürriyeti doktrini' ile hadisçilerin Allah'ın kudreti lehinde takındıkları tutumu sünni açıdan terkip ederken, Eş'arî, Allah'ın iradesini ve O'nun kulun fiilini yarattığı hususunu vurgulamış, ancak bu arada kulun sorumluluğunu da korumağa çalışmıştı. Yakından incelenince, Eş'arî'ye "tanrıcı determinist" denemez, çünkü o, kulun iradi ve gayr-ı iradi fiillerini açık bir biçimde birbirinden ayırmaktadır. [94] Nitekim Eş'arî' nin, Allah'ın kulun bütün fiillerini (hatta bütün olayları) İradesi vasıtasıyla yarattığı şeklindeki görüşünün determinizm ve irade hürriyeti sorunuyla hiçbir ilgisi yoktur. Onun iddiası sadece 'Allah'ın Kudret ve İradesi olmadan hiçbir şeyin vuku

94. Eş'arî, age., (*Kitab el-Luma*), s. 41.

bulmadığı'dır. Buna rağmen hem Eş'ari hem de onun takipçileri, insanın (Allah tarafından yaratılmış) fiillerini 'kesbetmesi (kazanması)' görüşlerini izaha zorlandıklarında, meseleyi, sanki insan ve Allah, fiillerin yaratılmasında rakip güçlermiş, biri ötekinin yerine konabilirmiş gibi, ele almışlardır: Bu suretle onlar, Allah'ın iradesi lehine kulun iradesinin etkinliğini inkara gittiler ve fiillerin meydana gelmesini sırf kulun iradesinin bir 'vesile olması' ya da 'yandaşı' şeklinde tanımladılar. Yine gördüğümüz gibi, hem filozofların 'tabii zorunluk görüşü' hem de Sufilerin 'Allah'ın Tek Mevcut olduğu' görüşüyle teyid edilen bu doktrin, daha sonraki iki yüzyıl sırasında, gerçek bir katı kadercilik doktrini şeklinde gelişme gösterdi. Bu, diğer iki Eş'ari görüşle daha da kötü bir hale sokuldu. Önce, Allah'ı Mu'tezilenin başlıca konularını teşkil eden 'amaç' (kasd) ve 'adalet' gibi benzeri kategorilerin üstüne çıkarmak için Eş'ariler, her ikisinin de Allah'a isnadını reddettiler. İkinci olarak, cevher-i ferd (atom) görüşlerinde, Eş'ariler, sebepliliği ve onunla birlikte nesnelerde sabit olan imkan ya da güçler (kuvvetler) fikrini inkar ettiler.

Fakat 'hukuk' adına layık hiçbir hukuk bu kavramlara dayandırılamaz. Hukuk, insanın hem özgür hem de etkin olmasını şart koşar. İnsanın nesnel güçler ve kudretlere sahip olmasını ister. Ayrıca, Şeri'at denen ilahi hukuk kavramı da, hem amaç hem de adaletin Allah'a isnat edilmesini gerektirir, yoksa tüm İlahi Emir ve Nehiy fikri yerle bir olur. Hatta Allah'ın İrade ve Etkinliğini Şeri'atı ya da Emri yerine koyarken Kelam ve Sufiliğin (ve felsefenin) giriştiği işbirliği, Ortaçağda İslamın dini tarihinin büyük bir bölümünü teşkil eder.

Yukarıda İslamın bütünleştirici dini gücünün ilk belirtisi olan Gazâlî'nin giriştiği terkip teşebbüsünü kısaca tasvir etmiştik. Fakat Gazâlî'yi yönelten saik aslında şahsî arınma ve takvâ olduğu için, yaptığı terkibin de kesinlikle şahsî bir karakteri bulunmaktadır. Onun kelam ve hukuku düzenlemesi, esasta onlara şahsî bir anlamlılık ve derinlik vermekten ibarettir. Onun eseri olmadan, hiç mübalağasız , Sufilik ve felsefî akılcılık İslamî özniteliği pekala silip süpürebilirdi. Fi-

lozofların İlk Sebep'ine ve İlk Muharrik'ine karşı, Gazâlî Kur'an'ın Emr'ini ön plana koydu. Kelamcıların tabirlerine ve Sufilerin vahdet-i vücûduna karşı, "talep eden ve yerine getiren, gerçek ümit ve korkuyu ilham eden canlı Allah"ı yeniden canlandırdı.

Gazâlî'nin eseri, bir yandan kelamla tasavvuf, öte yandan hukukla tasavvuf arasında iki taraflı bir terkip olarak nitelendirilebilir. Gazâlî'nin ıslahatının şahsî karakteri ile mükemmel bir uyum halinde olan tasavvuf, merkezde yer almaktadır. Fakat Gazâlî sünnî kelamın muhtevasını düzenlemediği gibi, yine şahsî takvâ ile meşgul olduğundan, kelamı ciddi olarak hukukla irtibata sokmamıştır. Nitekim o, hukuku da ciddiye almamış görünüyor. Çünkü Şeri'atın, şahsî bir anlayış ve kabullenmeyle temellendirilmiş olması gerekse de, şahsî olarak kalması mümkün değildir. Nitekim hukuk aslında şahsî olmayan bir olgudur. Bununla ilgili olarak, Gazâlî'nin büyük eserini Şeri'ata değil, Din'e hasretmiş olduğunu, bu gerçeğin gücünü yeniden idrak ederek hatırlayabiliriz. VII/XIII. yüzyılda mevcut olan dinî güçler dengesinde, Hadisçiler (Ehl el-Hadîs), sözünü ettiğimiz akımlardan hiçbirine mensup olmayan, fakat ortamı gözleyerek ve bekleyerek duran tek zümre idi. Nasıl ki onlar, İslamda daha ilk dinî aşamada Eş'arî'nin gerisindeki bu güçler şeklinde ortaya çıktılarsa, şimdi de, kendi saflarından Takîyü'd-Dîn b. Teymiye (661-728/1263-1328)'nin dinamik kişiliği doğdu.

Gerçekten de her kritik noktasında ön plana çıkan ve duruma hakim olan gücün, o sırada resmen tesis edilen 'sünnilik' olmayıp, daha ziyade her kavşakta oluşumunu hemen takiben kendisini Sünniliğin hammaddesi olarak ortaya koyan bir şey olduğu hususu, İslamın dinî tarihi hakkında garip ve çarpıcı bir gerçektir. Tek başına bu güç, tasviri mümkün olmayan bir şeydir ve daha iyi bir ad bulunmadığı için de ona bizzat Müslümanlarca Ehl el-Hadîs veya Ehl es-Sünne gibi isimler verilmiş ve modern batılı bilginlerce 'muhafazakâr' veya 'orthodox' olarak tanıtılmışlardır. Fakat Ehl el-Hadîs ya da Ehl es-Sünne, belli bir zümre, fırka ya da hizbin adı değildir; ve

eğer bir 'ortodoksluk' ya da 'muhafazakârlık' varsa, bu, muhakkak ki, o sırada üstünlük kazanmakta olan bir akımdır. Şüphesiz bir ölçüde bu, bütün gelişen dinlerde de böyle olmuştur. Fakat Hristiyanlıkta, hatta Hinduizm gibi çok az maddeleştirilmiş bir dinde, zirvesine yerleşen yeni unsurlarla bir dalga gibi her yanını saran bir şey bulunduğu halde, İslam sünniliğinin zaman zaman İslamın ta kalbinden çıkan enerji birikimlerinin yeniden yaratılan oluşumlarında geliştiği görülüyor. Bu, yeniden canlanan bir selefiyecilik **(fundamentalism)** ve ilericiliğin **(progressivism)** ayırdedilemez bir karışımı şeklinde belirlenmiştir: tabir caizse, o, kendi kendisini hareket ettirmekle değil, kendi içinde hareket eden şeyi gözetlemek, düzenlemek ve özümsemekle gelişme göstermiştir. O, terkibî bir faaliyettir ve V. Bölümde ifade ettiğimiz gibi, 'sünniliği' belirleyen de işte bu karakterdir.

İbn Teymiye'nin programı esasta Şeri'atın yeniden ifade edilmesinden ve dini değerlerin tasdikinden ibarettir. Şeri'at kapsamlı bir kavramdır ve bu haliyle Sufi'nin manevi hakikatını, filozof ve kelamcının aklî hakikatını (akl) ve hukuku içine alır. Onun bu 'herşeyi içine alma' niteliği biçimsel ve toplayıcı olmayıp, bu üçünün kaynağı olan bir dini niteliğe işaret etmektedir. Nitekim 'nakil' ve 'akıl' ayırdedilebilir, hatta birbirine karşıt olabilir, fakat Şeri'atla 'akıl' anlamlı bir biçimde birbirine karşıt olamaz: "Bir delilin aklî olması ya da nakle dayanması özünde bir tekdîr ya da takdîr konusu değildir, yine o, bizzat doğruluk ya da yanlışlığın da güvencesi değildir. 'Nakil' hiçbir zaman 'akıldan' ayrılamasa da, onlar bilgi elde etmenin başlıca yollarıdır. Fakat bir şeyin Şeri'at değeri olması, bir şeyin aklî olmasına geçerli bir şekilde engel olamaz..."[95]

Aynı şekilde, tamamıyla zahiri, kendi iç temellerinden ayrılmış hukuk hükümlerinin ve kararlarının bir mecmuası olarak Şeri'at kavramının da reddedilmesi gerekir. Bu ikilik, Tasavvuf hareketi tarafından yaygın bir hale getirildi. Aksine

95. İbn Teymiye, *Muvâfakât Sarîh el-Ma'kûl li-Sahîh el-Menkûl*, Kahire 1321/1903, I, s. 48 (aynı yazarın *Minhâc es-Sünne* adlı eserinin kenarında basılmıştır). Bütün bu kitap, gerçekten de, bu konuya hasredilmiştir.

Şeri'at, hukuku mümkün ve adil kılan, hukuki ve manevi olan hususları canlı bir dini bütün içine sokan şeydir. Hallâc'ın katliyle ilgili çeşitli görüşler üzerinde fikir yürütürken (bkz. Sufilik hakkındaki bölüm), İbn Teymiye, kendisinin, genellikle benimsenen görüşün aksine, Sufiliğe esas itibariyle karşı olmadığı gibi, onun hukuk kadar dinin gerekli bir parçası olduğunu benimsediğini açıkça gösteren önemli ve ilgi çekici bir parçaya yer vermektedir:

"(Hallâc'ın haksız yere katledildiği görüşünde olan) bu kimseler iki zümre teşkil ederler. Bir zümre onun haksız yere öldürüldüğünü söyleyerek... Şeri'atı ve Şeri'atın savunucularını düşman olarak görürler... Bazıları da, Hallâc'ı öldürdükleri inancıyla bütün fakih ve bilginlere karşıdırlar. Bunlar, 'biz bir Şeri'ata ve bu Şeri'atı nakzeden bir hakikata sahibiz' diyen kimselerdir. Bu tarzda konuşan kimseler, (bir yandan) Allah'ın ve resûlünün kelamında, bir yandan da halk tarafından kullanıldığı şekliyle Şeri'at sözcüğünün anlamlarındaki farklılığı açıkça anlamazlar. Nitekim onlardan bazıları Şeri'atın kadı'nın kararlarına verilen bir ad olduğunu düşünürler; hatta onlardan bir çoğu bilgili bir kadı ile cahil ve zalim bir kadı arasında ayırım da yapmazlar. Daha da kötüsü, halk, sultanın herhangi bir buyruğunu Şeri'at gibi görme eğilimindedir; halbuki hiç kuşkusuz bazan hakikat, sultanın buyruğuna fiilen aykırıdır.

Bizzat Hz. Peygamber şunları söylemiştir: 'Sizler ihtilaflarınızı bana getiriyorsunuz; fakat sizlerden bazıları kendi davalarını diğerlerinden daha iyi ifade gücünde olabilirler. Ben ancak bana getirilen kanıta göre karar vermek zorundayım. Eğer ben, kardeşiniz lehine herhangi birinizin hakkını yiyecek olursam, kardeşiniz böyle bir şeyi kabul etmesin, çünkü bu durumda ona bir parça cehennem ateşi vermiş olurum'. Bu duruma göre, kadı, önünde bulunan ifade ve delillere bakarak karar vermiştir, halbuki aleyhinde karar verilen tarafın da ortaya konmamış bazı delilleri pekala bulunabilir. Bu gibi durumlarda kadı'nın kararının infazı zorunlu olsa da, gerçekte Şeri'at zahiri hukukun tam karşıtıdır. Çoğu hallerde

batınî hakikat bazı kimselerin gördüğünden farklıdır... Bu durumda, batınî hakikatın, zahiri hakikatların zıddı olduğu söylenirse, bu doğrudur, fakat batınî olana 'Hakikat' ve zahiri olan şeylere de 'Şeri'at' demek, dile ait bir meseledir.

Fakat 'Hakikat'ın mutlaka 'batıni' olduğu, Şeri'atin de sadece zahiri hususlarla ilgili bulunduğunu kabul eden kimseler vardır. Bu, tıpkı 'iman'la yanyana konduğunda 'islam'ın zahiri fiiller anlamına gelmesine benzer, halbuki iman'dan, 'kalpte bulunan şey' kastedilmektedir. Bu durumda, bir kimse yanyana getirmek suretiyle İslam Şeri'atından ve imanın hakikatları'ndan söz edebilir ve böyle bir ayırım teknik bakımdan geçerli olabilir. Fakat herbiri tek başına kullanılınca, batıni hakikat olmadan sadece Şeri'ata sahip olan kimseye haklı olarak mü'min denemeyeceği gibi, Şeri'atla uyuşmayan sade bir 'hakikat'e sahip olan kimse de, bırakın Allah'ın müttaki velisi olmasını, bir Müslüman bile olamaz.

Bazan Şeri'attan, Şeri'at hukukçularının kendi içtihatlarına dayanarak söyledikleri sözler anlaşılır; 'hakikat'la ise, Sufilerin 'mükaşefe yoluyla elde ettikleri şeyler' kastedilir. Hiç kuşkusuz her iki zümre de hakikat arayıcılarıdır; onlar bazan doğru, bazan da hatalıdır; oysa onlardan hiçbiri Hz. Peygambere karşı çıkmak istemezler. Her iki zümrenin de bulguları birbirine uyuyorsa, diyecek bir söz yoktur. Yoksa onlardan hiçbiri Şeri'atın açık bir delili olmadan sırf kendilerinin izlenmesi gerektiği iddiasında değildir". [96]

Bu kapsamlı ruh içerisinde Şeri'at kavramını belirledikten sonra, kelamla hukuk arasında gerçek ve canlı bir münasebet tesis etmek gerekir. Bunun nedeni birincinin kuru ibarelerden ibaret kalmaması; ikincinin ise boş, katı ve cansız bir kabuk olmamasıdır. Fakat böyle bir şeyi yapmak için, Kelam'ı yeniden deyimlendirmek gerekmektedir. Hatta İbn Teymiye kendi teolojisi için Kelam sözcüğünü kullanmayıp, ona çoğunlukla 'Tevhîd İlmi' adını vermektedir. Nitekim Kelam'a köklü yeni bir yön verilmesi de gereklidir, zira 'resmen' benimsen-

96. İbn Teymiye, *el-İhticâc bi'l-Kader, Resâ'il* içinde, Kahire 1323/1905, II ss. 96-97.

miş olan kelamın kabul edip geliştirdiği İlahi İrade (kader) görüşü dini/ahlakî hayatı tehlikeye düşürmüştür. Allah'ın her şeye gücü yeten İradesi ile O'nun Buyruk Sahibi olarak işlevi arasında kesin bir ayırım yapılması gereklidir. Eğer dini inancın birinciye ihtiyacı varsa, ikincisi de dini faaliyetin mihveri demektir: "İlahi Kudret ve İrade hiç kimse için Allah'a ve yaratıklarına karşı kullanılacak bir delil değildir.... Buna göre, kader bir iman konusudur, fakat o, bir delilin öncülü olamaz; kadere inanmayan bir kimse Mecûsîler (yani İkiciler) gibidir, fakat (fiili alanda) ona dayanarak delil getiren kimse ise Müşrikler (Hz. Muhammed'e karşı, eğer Allah dileseydi, müşrik olmayacaklarını ileri sürenler) gibidir". [97]

Ahlakî gevşekliği arttırmakla özellikle suçlu olan, Sufilerin şu görüşüdür: "Allah'ın İradesine tanık olan kimse artık kendisini Allah'ın Emir'i ile kayıtlı hissetmez". Bu, Yahudi ve Hristiyanların da reddettiği ve hem aklen hem de dinen imkansız olan bir küfürdür. [98] Fakat bu olumsuz felsefenin kavramsal temeli, tabir caizse, Allah'ı ve insanı birbirinin rakipleri gibi görerek, bütün sahayı Allah'a tahsis eden 'resmi kelam' tarafından sağlandı. Bu suretle kelamcılar, dini hayatın kaynağı olan İlahi Emirler'e kapılarını kapadılar. İbn Teymiye bu münasebetle hiç değilse iyilik ve kötülük, İlahi Emirler ve Nehiyler (yasaklar) fikrini canlı bir dini kuvvet olarak muhafaza eden Mu'tezileyi övmektedir. [99] Bu, hakkındaki genel kanaatin aksine, bütün görüşlere olağanüstü bir tarafsızlık ve açıkfikirlilik gösteren ve sürekli olarak 'hakikat sadece bir tek zümrenin malı olmayıp, her zümrenin onda payı vardır' gibi beyanlarda bulunan İbn Teymiye'nin hususiyetini teşkil eder.

Buna uygun olarak, İbn Teymiye, İslam kelamına İlahi davranışın amaçlı olduğu görüşünü yeniden yerleştirmiştir. Bu doktrin, 'Allah'ın irade gücü ile yaratıklarına benzemeyişini' uzlaştırdığı için Eş'arîlik, Mâturîdîlik ve Zâhirîlik tarafından büyük bir gayretle inkar edilmiştir. Bu amaçlılık Al-

97. İbn Teymiye, *el-İrâde ve'l-Emr*, Resâ'il içinde, Kahire 1323/1905, I, s. 348.
98. *Aynı eser*, I, s. 341.
99. *Aynı eser*, I, ss. 334-335.

lah'ın, insanın kaderinde bir yerinin bulunması demektir. Buradan o, doğrudan doğruya 'Buyruk Sahibi olan' ya da 'Şeri'at koyan' Allah fikrini çıkarmaktadır. İbn Teymiye daha sonra Allah'ın İrade ve Hikmetinin yerine göre anlamlı olduğu sahaları ayırdetmeğe çalışır. Allah'ın İrade ve Kudreti etkin Sebep (fâ'il illet), fakat O'nun Emri ya da Şeri'ati ise faaliyetinin amaçlı (gâî) sebebidir. [100] Allah'ın kudreti inkar edilmemelidir, çünkü varolan her şey O'nun vasıtasıyla var olur, ancak olayları bu tarzda açıklamak, etkin sebebin varlığını doğrulamak, gözleri geriye 'başlangıca' çevirmektir. Allah'ın Şeri'at, Hikmet ve Buyruğu ise ileriye, 'hedef' ve 'amaca' yöneliktir. [101]

İbn Teymiye, Ehl-i Sünnetin kelami ibareleri ile hukukun faraziyeleri arasında temelde mevcut olan çatışmaya hiç sakınmadan işaret etmektedir: "Kendi kendisiyle çelişkiye düşen bir çok hukukçu göreceksin. Böylece onlar, (kulun) kudreti ve etkinliği (istitâ'a) fiilden (önce olmayıp), Allah tarafından fiille birlikte yaratılmıştır, demek suretiyle sırf Allah'ın Kudretini kabul eden kelamcılarla birlikte düşününce, bu hususa katılırlar. Fakat konuyu hukuk açısından ele alınca, Emir ve Nehyin (yasağın) esası olan insan kudretinin önceliğini (ve hürriyetini) tastik etmek zorunda kalırlar. [102] Kulun kudreti ile İlahi Kudret, nitekim, kulun fiilini belirlemek ve meydana getirmek açısından karşılıklı olarak birbirini dışarıda bırakan rakiplerdir. Şeri'atin herhangi bir şekilde imkan dahiline girmesi için hür bir failin bulunması gerekir. Eğer mümkün olanla fiili olan aynı uzantıda ise, Kur'an'ın "kendi imkanınız nispetinde Allah'tan korkun" şeklindeki beyanının, "Allah'tan korktuğunuz ölçüde korkun" şeklinde yorumlanması ve Hz. Peygamberin "size bir şeyi emrettiğimde gücünüz nispetinde onu yapmağa çalışın" şeklindeki sözünün de 'size bir şeyi emrettiğimde, yaptığınızı yapın' şeklinde kabul edilmesi gerekir ki, bu, gerçekten de saçma bir önermedir. [103]

---

100. Bu, İbn Teymiye'nin *Muvâfakât Sarîh el-Ma'kûl li-Sahîh el-Menkûl' ve el-İhticâc bi'l-Kader*, s. 91 adlı eserinde Mu'tezile ile Eş'ariyye arasında öne sürdüğü sentezdir; yine bkz., *Merâtib el-İrâde*, *Resâ'il* içinde, II, ss. 70-71.
101. İbn Teymiye, *el-İhticâc bi'l-Kader*, s. 91.
102. İbn Teymiye, *el-İrâde ve'l-Emr*, s. 361, satır: 20 vd.
103. *Aynı eser*, s. 361, satır: 15 vd.

Muhakkak ki, mümkün olan, insan açısından mümkün olanla aynı uzantıda değildir. Ancak bundan, 'gerçekte hiçbir şeyin insan açısından mümkün olmadığı' sonucunu çıkarmak ta saçma olacaktır.

İbn Teymiye'nin etkisi, onun bizzat kendi öğrencilerine sınırlı olarak kaldı ve bir hareket şeklinde ortaya çıkmadı. Bununla birlikte, uzun vadede, tedrici olarak din aydınlarından süzülerek, XII/XVIII. yüzyıl Vahhâbî hareketi onun belki de en teşkilatlı ve muhteşem tezahürlerinden sadece bir tanesi oldu. VIII. Bölümde, Sufiliği ele alırken benzeri hareketlerin daha sonra Sufilik içinde nasıl gelişerek tasavvufi düşünce ile tatbikatı Sünnî İslama yaklaştırdığını göreceğiz. Gerçekte en güçlü örneğini İbn Teymiye'ninki teşkil eden yaygın bir eğilim görülmektedir ve bu eğilim nihayet modern Batının etkilerini üzerinde hissetmeden hemen önce İslama hususiyetini veren çeşitli görünümdeki yenilik hareketleriyle sonuçlandı. Bu, bir çok modern Batılı bilginin, birden fazla noktada İbn Teymiye'nin etkisinin güç birikimi için önemli bir işaret olduğunu müşahade etmelerinin nedenini açıklamaktadır. Biz bu güç birikimini, Modernistler-öncesi Islahat Hareketleri bölümünde (XII. Bölüm) ele alacağız.

Şeri'at ve Hukuk

Gazâlî'den İbn Teymiye'ye kadar vuku bulan dini gelişmeler, hukuk ilmini gözle görülür bir biçimde etkiledi. IV. Bölümde tarihçesini verdiğimiz hukuk nazariyesi, kendisini, tamamıyla kanun yapma ve Kur'an ile Sünnetten bazı hukuk hükümleri çıkarma mekanizmasını tespit ve inceleme görevine verdi. Fıkıh Usûlü işte bu mekanizmadan ibaretti. Fakat artık hukukun ahlaki/dini temellerini -şeri'atin amaçlarını (mekâsid eş-şer') ya da 'şer'i yükümlülüklerin sırlarını' (esrar et-teklîf) ele alıp inceleyen bir hukuk felsefesi geliştirilmiş bulunuyordu. VIII/XIV. yüzyıldan XII/XVIII. yüzyıla kadar bir dizi parlak bilgin ve düşünür, İslam hukuk sisteminin aklî, ahlakî ve manevi esaslarını ortaya çıkarmağa çalıştı. İşte bu nedenle

Ebû İshâk eş-Şâtıbî kendi hukuk felsefesinin 'cesede ruhunu ve (hukukun) dış kabuğuna gerçek özünü' verdiğinden söz eder. [104] İbn Teymiye'yi işlerken gördüğümüz gibi bütün bu hukuk felsefelerinin ana meselesi de ahlaki yükümlülüğün İlahi Kudret ve İradeye nasıl bağlı olduğu ve gerçekte birincinin zaruri olarak ikinciden nasıl doğduğunu kanıtlamaktadır. [105]

Şeri'atin kendisi, 'kalbin fiilleri ile zahiri fiilleri' uzlaştırmak şeklinde tanımlanır. [106] Nitekim o insana ait olan İlahi emirlerin, her şeyden önce ahlaki niteliği olduğu açık bir biçimde kabul edilen emirlerin, toplamıdır. O halde Şeri'at belli ve özel bir takım hükümlerin fiili ve biçimsel bir mecmuası olmayıp, 'iyilik'le aynı sınıra sahiptir. Fakat, gariptir ki, elde mevcut bulunan fıkıh mecmuasını -dört fıkıh mezhebi temsilcilerinin ilk fiili yasama teşebbüslerini- yeniden düşünüp ifade etmeye pek yanaşmadı. Bunun ana nedeninin, bu hukuka, Kur'an ve Sünnetin ilkelerinden zorunlu olarak çıkmış ve ayrıca İcmâ' tarafından kutsallaştırılmış nazarıyla bakılması olduğu anlaşılmaktadır. IV. Bölümde söylediğimiz gibi, İcmâ' kesin olarak kabul edildi, 'İctihâd kapısı' kapandı ve dolayısıyla, ne kadar cesaretli olursa olsun, hiçbir düşünür icmâ'a dokunma cesareti gösteremedi.

Yine IV. Bölümde işaret ettiğimiz gibi, IV/X. yüzyılda İcmâ'ın kesin olarak kabul edilmesinin gerisindeki saik bu hukuki sisteme süreklilik ve istikrar sağlamaktı. Zira o, teşekkül devri sırasında büyük çatışmalardan ve tartışmalardan geçmişti. Fakat zamanla bu sistem katılaştı ve onun katılığı sadece bir takım mantık oyunlarıyla yumuşatıldı. Bu mantık oyunlarıysa, onu daha da etkisiz kılmağa yöneldi. Yine başlıca bu katılaşma işleminden ötürü Ortaçağlarda dünyevi otoriteler, zaman zaman Şer'î hukuku tamamlayan, zaman zaman da onun yerini alan Kânûn adıyla bir dünyevi hukuk mecmuası meydana getirdiler. İlahi Hukuk kavramı bu suretle sınırlanınca, ona ve Şer'i hukukçuların itibarına acı

104. eş-Şâtıbî, *age.*, I, s. 5, satır: 14.
105. Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *Hüccet Allah el-Bâlıga*, Kahire 1322/1904, I, ss. 16-19 (bu 'dini ve ahlaki' yükümlülüklerin İlahi Kader'den akıp geldiği ile ilgili bölüm).
106. eş-Şâtıbî, *age.*, s. 16, son satır vd.

bir darbe indirildi.

İslam hukukunda (IV. Bölümün sonunda ifade ettiğimiz) 'ahlaki' ve 'tamamıyla hukuki olan' arasında gerçek ve etkili hiçbir sınırın çizilmemesi de hukukun değiştirilemez sayı'-masına katkıda bulunmuş olsa gerektir. Fakat bu iddia çok daha ileriye götürülebilir ve İslam hukukunun ilk yaratıcı devri için hiç bir şekilde geçerli olamaz. Nitekim İslam hukuku kitapları ahlaki nitelik taşıyan konularla doludur ve sözgelimi, 'niyet' kavramını sadece hukuki açıdan değil, derin bir biçimde dini ahlaki açıdan da uzun uzadıya ele almaktadır. Fakat bu, genel olarak, doğru ve yanlış fiiller karşısında keskin bir duyarlılıkla ahlaki unsurları canlı tutmuştur. Her çağda insanlık için canlı bir ahlak duygusu, yeterince ustaca ve etkin bir biçimde hazırlanmış hukuktan daha iyidir. Nitekim Modern İslamı ele aldığımızda (XIII. Bölüm) açıkça görülecektir ki, Şerî'atı uygulayanların Modernist ıslahatçılara karşı yönelttikleri suçlama, ikincilerin Kur'an ve Sünnet hükümlerine ters düşmelerinden çok, dünyevilik yanlısının elverişli ve yararlı olanın ötesinde bir ahlak anlayışına sahip olmamasıdır (bununla birlikte çoğu kez hiçbir taraf diğerini doğru olarak anlamamaktadır).

Yedinci Bölüm

FELSEFE HAREKETİ

Felsefe Geleneği - Sünnîlik ve Felsefe - Felsefî Din

Felsefe Geleneği

Kelam ilmi, II/VIII. yüzyılda Arapçaya çevrilen Yunan felsefesi ve ilmî eserlerinin etkisi altında dal - budak salarak, güçlü ve parlak bir felsefî ve ilmî düşünce hareketini oluşturacak şekilde gelişti. Bu hareket, III/IX. yüzyıldan VI/XII. yüzyıla kadar geçen süre içinde çok önemli ve orjinal eserler ortaya koydu. Bizim burada güttüğümüz amaç; ne bu düşünce hareketinin bizzat kendisini tasvir etmek, ne de onun ortaçağ, Avrupa skolâstisizmi üzerindeki etkisini değerlendirmek olup, sözkonusu hareketin İslâm tefekkürü üzerindeki güçlü etkisini ve gerek başka unsurları bünyesinde eritmek, gerekse onlara tepki göstermek suretiyle kazandığı gelişmeyi takip etmektir. Çeşitli filozofların görüşleri üzerinde teker teker durma yerine (onların görüşleri, İslâm felsefesi üzerine yazılmış eserlerde öğrenilebilir), bu filozoflarca varılmış olan, İslâm inancını ilgilendirdiği kadarıyla genel olarak bir birlik arzeden ve Batının genellikle Avicenna diye tanıdığı İbn Sinâ'nın sisteminde ürünlerini veren topyekûn sonuçları dikkate almayı daha uygun bulmaktayız.

Bu felsefî sistemin kuruluşunda kullanılan malzeme, ya Yunan kaynaklı fikirler, ya da bu fikirlerden çıkarılan görüşlerdi. Bu bakımdan o, malzeme veya muhteva yönünden baştanbaşa Helenistik bir karakter arzetmektedir. Ancak gerçek yapı, yâni sistemin bizzat kendisi islâmî bir damga taşımaktadır. Bu felsefî sistem bütün metafizik sınırları boyunca kendisine tekabül eden İslâmın dînî metafiziğini hesaba katar ve şuurlu olarak sadece bir dizi temas noktaları ortaya koymaya çalışmakla kalmayarak, İslâmla çakışan noktaları da belirlemeyi hedef alır. Fakat o, bunu Yunan felsefesinden almış olduğu malzemenin aklî niteliğinin müsaadesi nisbetinde yapar. İşte onun hem göz kamaştırıcı orijinalliği, hem de trajik sonu burada yatmaktadır; çünkü felsefe, sünnîliğin isteklerini tatmin edemedi ve bu yüzden de yaşama izninden mahrum bırakıldı.

Sünnîliğin, bir inanç ilkesi olarak sarıldığı 'yaratma' (hilkat) görüşünün zıddına, Felsefe, âlemin ezelî olduğu görüşünü savundu. Fakat dinî şuurun hakkını vermek için de dünyanın ezelî bir varlığın eseri olduğu görüşünü te'yid etti. Burada âlem, tek yönlü bir ilişki içinde mutlak olarak Allah'a dayanmaktaydı. Felsefe, bu nazariyeyi oluşturmaya çalışırken topyekûn varlığı bir tek kaynaktan çıkaran (monist) Yenieflâtuncu sudûr nazariyesi'nin yardımına başvurarak, Allah ile madde arasında ikilik gören Aristo nazariyesini ortadan kaldırdı. Madde, Allah'tan bağımsız olarak varolmayıp sudûr süreci sonunda nihaî olarak O'ndan kaynaklanmaktadır. Felsefe, ayrıca, Allah ile âlem arasında temelde bir ayırım yapmaya, bunun için de zarûrî ve mümkün kategorilerini ortaya atarak sudûr nazariyesinin katı yönlerini yumuşatmaya çalıştı. Şöyle ki, Allah zarûrî varlıktır, âlem ise mümkün. Sünnî kelâm, bu ayırımı kabul ederek onun üzerine başka doktrinler kurdu; fakat âlemin ezelî olduğu görüşünü reddetti.

Filozoflar, Plotinüs'ün 'Gerçek'in nihaî sebebi' fikrini, yâni onun Bir'ini (Plotinüs'ün izinden gidenlerin bu Bir'i yorumladıkları ve O'na, herşeyin özünü içine alan bir aklı mâlettikleri şekliyle) esas alarak Mu'tezile'nin tevhid anlayışını

yeniden yorumladı ve geliştirdiler. Bu yeni anlayışa göre, Allah, zâtı (mahiyeti) ve sıfatları olmayan 'Saf Varlık' idi; O'nun yegâne sıfatı varlığının zarûrî olmasıydı. Ulûhiyetin sıfatlarının, ya selbî oldukları ya da O'nun varlığını etkilemeyen ve O'nun zarûrî varlığını icra olunabilen tamamiyle zâhirî ilişkilerden ibaret oldukları öne sürüldü. Böylece Allah'ın bilgisi, "bilinen şeylerin O'nda mevcut olması"; iradesi, "O'nun varlığında mecburiyetin imkânsızlığı"; yaratıcı faaliyeti, "şeylerin O'ndan sudûru" vs. şeklinde tanımlandı. Aristo ve Plotinüs'ün fikirlerinin çerçevesi içinde, Allah'ın cüz'îleri bilmesi mümkün değildi. O, yalnız küllîleri bilebilirdi, çünkü cüz'îleri bilme, hem zamana bağlı arka arkaya yer alan bir bilgi sürecini, hem de farklı nesnelerde görülen değişmeleri dikkate aldığından, İlâhî Zihinde bir değişmenin olduğu anlamına gelecekti. Fakat Allah ile fert arasında doğrudan bir ilişkiyi kabul eden bir dîn, böyle bir nazariyeyi kolay kolay kabul edemezdi. Bu bakımdan İbn Sinâ, hem dînin taleplerine hem de kendi felsefesinin gereklerine hakkettiklerini veren zekîce bir nazariye ortaya attı. Bu nazariyeye göre, Allah, bütün cüz'îleri bilmekteydi; çünkü O her şeyin nihaî sebebi olduğundan bütün sebeplilik sürecini de zarûrî olarak bilmekteydi. Meselâ Allah; vukû bulacak güneş tutulmasının, bütün özellikleriyle birlikte sebeplilik sürecinin hangi noktasında yer alacağını ezelî olarak bilmekteydi. [107] Bu çeşit bir bilgi, ilâhî bilgide herhangi bir değişmeyi gerektirmez, çünkü o, belli bir zaman ve mekânda meydana gelen duyumlara bağlı bilginin zaruretini ortadan kaldırır.

Yine müslüman filozoflar, Yunan bilgi teorisi ve metafizik nazariyelerine dayanarak beden ve ruh arasında köklü bir ikiliğin bulunduğu görüşüne vardılar. Bu görüş, Yunan - Hıristiyan kaynaklı etkilere bağlı olarak maddî şeylerle rûhânî şeyler arasında ayırım yapan açık bir ahlâkî dualizme gidecek şekilde geliştirildi. Bu, müslüman filozofların âhiretle ilgili görüşlerini de temelden etkiledi. Filozof Farabî'ye göre, "ölümsüz olan sadece ferdin rûhu" idi. Yine ona göre "yalnız düşünür-

---

107. *Kitabü'l-Necât*, Kahire, 1938, s. 248.

lerin ruhları ölümden sonra yaşamaya devam edecek ve 'gelişmemiş' ruhlar, bedenin ölümüyle yok olup gideceklerdi" [108] İbn Sinâ ise, bedenin tekrar dirilmeyeceğini ve bütün ruhların ölümden sonra da yaşamaya devam edeceklerini kabul etti. Gerçi o da bedenden ayrılan ve özellikle 'gelişmemiş' olmalarına rağmen yine de ahlâken faziletli olan ruhların, sâf rûhânî hâlleri yaşamayacaklarını, ancak bir çeşit fizikî (veya bedenî) bir zevk duyacaklarını öne sürmekteydi. Genel olarak, İbn Sina, bedenin dirilmesinin, peygamberlerin zihinlerine doğan hayalî bir "mit" olduğunu düşündü. Peygamberler, bu "mit" yardımıyla, düşünmekten âciz olan kitlelerin ahlâkî karakterlerine tesir etmeyi amaçlamaktaydılar. [109] Yorumlarıyla Aristo'yu Avrupa'ya tanıtan Ortaçağın İslâm filozofu İbn Rüşd (Averroes, ölm. 594/1198), mevcut bedenin aynen dirilmesini mümkün görmemekle beraber, sayıca farklı fakat keyfiyet itibariyle aynı olan, başka bir deyişle 'mevcut bedene benzeyen' bir bedenin yaratılabileceği görüşünü öne sürmek suretiyle, sünnî görüşe daha çok yaklaşmış oldu. [110]

Bir bütün olarak felsefî metafiziğin, dînin kelâmî inançlarına noktası noktasına tekabül ettiğinin, buna rağmen birincilerle ikinciler arasında tam bir anlaşmanın bulunmadığının farkedildiği bir idrak seviyesine ulaşıldıktan sonra, filozofların karşısına, dînin ve felsefenin mahiyetlerinin ne olduğuna ve her ikisi arasında ne gibi münasebetin bulunduğuna dair genel bir problem çıktı. Şöyle ki; hakikat, ya çiftti: Biri felsefe öteki ise dîn yardımıyla idrak edilmekteydi. Ya da hakikat tekti; bununla beraber o, bazan aklî, bazan da mecâzî ve hayâl gücünü harekete getirici bir şekilde ortaya çıkmaktaydı. Birinci durum -hakikatın çift olduğu- mantıken mümkün görülmeyince, filozoflar ikinci yolu izlemeğe karar verdiler. Dînî hakikat, aklî hakikatın kendisidir, fakat o, çıplak aklî formüllerle ifade edilmek yerine, hayâlî sembollerle ortaya çıkmaktadır. Hakikat'ın, kitleleri etkilemesi, ve onlarca kabul edilmesi, onun bu sembolik tezahüründen ileri gelmek-

108. Bak. *el-Medine el-Fadıla*, neşr. A. Nadir, Beyrut, 1959, s. 118.
109. Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam*, Londra, 1958, s. 42 vd., 81 (n. 64)
110. İbn Rüşd (Averroes), *Tehâfut el-Tehâfut*, İng. çev. S. van den Bergh, Oxford, 1954, I, s. 362.

tedir. Öyle ise, dîn, kitleler için bir felsefedir. Dîn, yığınların felsefesi olarak kabul edilince, onun asıl görevi, ahlâkî eğitim ve ahlâkî arınma olacaktır.

Bu görüşü imkân dahiline sokmak için, filozofun anladığı şekliyle, İslâm fenomenine hakkını veren karmaşık ve parlak bir Vahiy Nazariyesi geliştirildi. Bu yapılırken esas itibariyle Yunan düşünce sistemine yeni bir şey yüklenmedi. Kullanılan malzeme son devir Helenizmine aitti, fakat bu malzeme öyle bir şekle sokuldu ki, ondan yeni ve orijinal bir düşünce tarzı doğdu. Yunan felsefesinin geliştirmiş olduğu bilgi nazariyesi ve psikolojisi, kendine özgü bir çeşit akıl görüşünü ortaya çıkaracak şekilde kendi içinde işlendi. Hakikati sezgi yoluyla bir çırpıda kavrayan akıl, sonra içten gelen itici bir güçle onu temsilî sembollere döktü ve bu yolla kitlelerin anlamalarını sağladı. Böylece Peygamber, "Ahlâkî iyiliği takip ederseniz, ruhunuz, mutluluk demek olan gerçek rûhî bir hürriyete kavuşacak" demek yerine, "eğer faziletli olur ve şu şu fiilleri yaparsanız, cennete girecek ve cehennemin alevlerinden kurtulacaksınız" demiştir.

Bu şekilde kurulan felsefî sistem, İslâm medeniyetinin muhteşem bir ürünüydü. Başlıbaşına büyük bir başarı olan bu felsefe, gerek temsil ettiği dünya görüşünün ana gâyelerinde, gerekse kendi gerçek yapısında, eski çağla modern çağ arasındaki eşik üzerinde insan düşüncesi için gerçek bir dönüm noktası olmuştur. Buna rağmen, o, İslâm dîni karşısında kendisi için oldukça tehlikeli bir durum hazırladı. Tehlike, bu felsefî sistemin ortaya attığı öğretilerden çok, onun, dînin mahiyeti hakkındaki hükmünde ve şerî'at konusunda tazammun ettiği hususlarda yatmaktadır. Çünkü felsenin tek-tek öğretileri - âlemin ezelîliği, âhiret hayatının mahiyeti, Allah'ın mahiyeti v.b. - reddedilebilir veya tenkit sonucu değiştirilebilirdi; fakat dîne ve şerî'ata verdiği mevkî, eğer dînin rûhânî bir maskaralık seviyesine inmesi söz konusu değilse, reddolunmak zorundaydı.

Sünnîlik ve Felsefe:

Filozofların tabiî kelâmı, muhtevası vahye dayanan İslâm için açık bir tehdit teşkil etmekteydi. Onun, dînî düşüncede orijinallik göstererek başarılı olduğu noktalar, sünnîliğin şüphe ve hücumuna hedef oldu. Başka bir deyişle o, bu noktalarda sünnî nas'la isteyerek ve şuurlu olarak bir bağ kurmaya çalıştı ve bunun, İslâmın geçerli bir yorumu olarak kabul edilmesini istedi.

Gazâlî'nin klâsik *Tehâfütu'l-Felâsîfe* adlı eserinde ifadesini bulan sünnîliğin reddiyesi, filozofların durumunu dînî açıdan ele aldı ve onların görüşlerine birer birer itiraz etti. Böylece felsefenin hem kendi içinde tutarsızlığı, hem de dîn açısından yetersizliği ortaya kondu. Dünyanın ezelîliğine ilişkin nazariyenin, Allah'ın gerçek anlamda yaratıcı olduğunu inkâr etmesi bir yana, mantıken de tutarsız olduğu gösterildi. Alemin, zarûrî olarak Allah'dan sudûr ettiğini iddia eden felsefî görüşün yerini, Allah'ın hür iradesiyle gösterdiği faaliyet aldı. Aklî zorunluluğa dayanarak faaliyet gösteren Allah'ın rasyonel nizamı, yerini Eş'arî'nin savunduğu **Allah'ın iradesi** kavramına bıraktı. Filozofların, tamamen rûhânî mahiyette olan âhiret hayatıyla ilgili görüşleri de aynı şekilde reddedildi.

Sünnîliğin, filozofların dîn anlayışları konusunda rahatsız oldukları en önemli husus, onların bizzat dînin mahiyeti hakkındaki görüşleri idi. İslâmın en hassas noktası buradaydı. Peygamberde Evrensel Akıl veya Cebrâil'le temas kurma imkânına sahip bir akıl ve ruh gören filozofların Vahiy Nazariyesi, bütünüylü reddedilmedi. Tam tersine, bu nazariyeden alınan bazı unsurlar, özellikle Peygamber'in aklî olgunluğa sahip olduğu görüşü, kelâm doktrininin alanına sokuldu. Fakat vahyin esas itibariyle zihnî olduğu ve özellikle dînin, bu zihnî hakikatin sembolik bir ifadesi olduğu fikri reddedildi. Sünnî İslâma göre, mutlak Hakikatin mahiyeti tamamen aklîleştirilemez; çünkü o, doğrudan doğruya ilhama dayanan ahlâkî bir faaliyettir. Bunun apaçık sonucu ise, filozofların, halk kitleleri için yeterli bir sembolizm olarak gör-

dükleri Şerî'atın, ilk mutlak statüsünü yeniden ortaya koymaktı. Fakat felsefî öğretinin geride bıraktığı ve sünnîliğin benimsediği en önemli miras, varlığın zarûrî ve mümkün diye ikiye ayrılması görüşüydü. Bundan böyle bu görüş, Kelâmda Allah'ın varlığıyla ilgili kelâmî delillerin ağırlık noktasını oluşturdu. Şöyle ki **mümkün** olarak kabul edilen yaratılmış dünya, bir Sebep'e, yani Allah'ın varlığına, **zarûrî** varlığına muhtaçtı.

Bundan böyle felsefenin faaliyet gösterebileceği iki açık yol kalmıştı. O, bu iki yol boyunca kendisini zorlayıp durdu. Felsefî düşünce, sünnîliğin kınamasına aldırış etmeden devam etmeli ve sünnîliğin dışında bir ortam araştırmalıydı. Böyle bir ortam, felsefî sûfîlik düşüncesinde bulundu. Zaten bizzat İslâm filozoflarının, özellikle İbn Sina'nın tasavvufî temayülleri, bu işi oldukça kolaylaştırmaktaydı. Felsefî düşüncenin İslâm dünyasında ortaya çıkan bu önemli akımını ilerde ele alacağız. İkinci bir alternatif ise, dînî konularda Kelâm'a muhalif olan bir sistem ortaya koymaktan vazgeçmek ve sünnî çerçeve içinde faaliyet göstermekti. Bu yol, Kelâm'ın, bilgi teorisini ve metafiziği içine alan bir düşünce sistemi istikametinde gelişmesine yardım etti ve böyle bir gelişme ilk kez kelâmcı-filozof Fahreddin Râzî'nin (ölm. 606/1209) [111] eserinde kendisini ortaya koydu. Felsefî kelâm sistemi içinde nazarî aklın faaliyeti için hayret edilecek derecede geniş bir alan vardı. Bu faaliyet, asırlarca devam eden son derecede canlı ve zengin bir geleneğe sahip olmakla beraber, bugüne kadar Gazâlî'nin *Tehafütü'l-Felasife*'sinde sona erdiği görülen modern araştırmalarda hemen -hemen hiç ele alınmamıştır.

Sünnî kelâm, felsefenin **zarûrî** ve **mümkün** hakkındaki nazariyesini kabul etti; fakat yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, kelâmcılar zâtla varlık arasında objektif bir ayırım yapmayı reddettiler. İbn Sina, mahiyetlerin kendi başlarına var olmadıklarını, onlara varlık verenin Allah olduğunu öne sürdü. Al-

---

111. Krş. aynı yazarın *el-Mebâhisü'l-Meşnkîye* ve *Muhassıl* (?). Burada felsefî tezlerin skolâstik biçimde ele alınışını ve onlara verilen cevapları bulmaktayız.

lah, varlık-verendi (vâhibu'l-vücûd), çünkü O, sırf Varlık'dı ve Zarûrî Vaklık'dan başka bir tabiata sahip değildi. Bu görüşe göre varlık, bir anlamda özlere 'eklenmiş' oluyordu. Sünnîlik bu görüşü reddetti. O, şundan korkuyordu: Eğer varlık tek anlamlı olarak düşünülürse, yâni o, Allah'a ve dünyaya atfedildiği zaman aynı anlama gelirse, bu bizi varlığın birliği (vahdet-i vücûd) fikrine götürür. Burada Allah'ın **zarûrî**, âlemin ise **mümkün** varlık olarak düşünülmesi bu sonucu değiştirmez. Bu yüzden sünnî kelâm, *varlığı iki anlamlı olarak* kabul ettiğini, yâni Allah ve dünya sözkonusu olduğunda varlığın ayrı anlamlara geldiğini öne sürdü.

Felsefe geleneğinin savunucuları, daha başka ayırımlara giderek nazariyelerini geliştirmeye koyuldu ve 'varlığın' iki ayrı anlamda kullanıldığını iddia ettiler. Bir anlamda varlık, bir şeyin özel varlığını göstermekte (bu, Batı skolâstisizminde Duns Scotus'un "hüviyet" dediği şey oluyordu) ve böylece çift anlama gelen bir terim olmaktaydı; çünkü bu açıdan bakıldığında her şeyin kendine özgü bir varlığı vardı. Dolayısıyle Allah'ın varlığı, diğer varlıklara taşması şöyle dursun, bilinemezdi. Fakat bir diğer anlamda varlık, fiilî varlıklara bakılarak genelleştirilmiş soyut bir kavramdır. Eğer bu soyut kavram, hem Allah hem de yaratılmış olanlar için kullanılacaksa onun tek anlamlı olması gerekir. İddiaya göre, bu son anlamda varlık, varlık kavramının genel özellikleri (umûr' 'âmme) ile uğraşması gereken metafiziğin gerçek konusudur. [112] Özellikle filozof-kelâmcı Kadı Ebû's-Senâ el-Urmavî (ölm. 684/1285)'nin de aralarında bulunduğu bazı düşünürler, Ulûhiyet nazariyesinin, kelâm -metafiziğinin alanına girmesi gereken varlık nazariyesinden ayrılmasının gerekli olduğuna inandılar. Fakat kelâmcılar, bunu reddettiler; çünkü böyle bir görüş, onların büyük bir titizlikle korudukları kendilerine ait alanın, yâni Kelâm'ın üstünde bir üstün -ilim oluşturmak demek olacaktı. [113]

Felsefî düşünce ile dogmatik kelâm arasındaki gerginlik

---

112. el-İcî, *Kitâbü'l-Mevâkıf*, Curcânî'nin şerhiyle birlikte,Kahire, 325, *I*, s. 46.
113. Bak. VI. Bölüm, II. Kısım.

yüzyıllarca devam etti. Aynı durumu, kendi kelâm sistemine birçok felsefî ve metafizik fikirler sokan sünnî İslam içinde bile görmekteyiz. Felsefenin ileri gelenleri, bu değişken atmosfer içinde klâsik filozofların varmış oldukları birtakım aşırı sonuçlardan vazgeçtiler. Bu yeni felsefî faaliyet, özellikle VII/XIII. yüzyıldan itibaren canlılık kazandı. Bu zaman zarfında, Gazâlî'nin felsefeyi tamamen reddetmesini müteakip, özellikle Râzî'nin eserleri sayesinde felsefe ile kelâm arasında kesin bir yaklaşma oldu ve belli bir dengeye ulaşıldı. Hattâ VII/XIII. yüzyılda bile felsefeyi savunmakla beraber, dîn konusunda bir takım hassas ve kritik noktalarda sünnî görüşleri kabul eden bazı önemli felsefeci ve münekkitler yetişti. Söz gelişi, titiz ve derin bir düşünür olan, Nasreddin Tûsî (ölm. 672/1273) dünyanın ezelî olduğu görüşünü reddetti ve bu noktada İslâm'ı savundu. [114]

Fakat 'Hadîsçiler' (ehli'l-Hadîs) ile filozoflar arasındaki gerginlik, daha köklü ve sürekli oldu. Bu gerginlik, zaman-zaman hadîsçilerin, akılcılara karşı gösterdikleri ateşli ve ânî hücumlar şeklinde ortaya çıktı. Sağ kanattaki hadîsçilerin gözünde, felsefeye olan yakınlığından dolayı, Kelâm'ın kendisi bile şüphe konusu oldu. Bu hadîsçilik hareketi, VIII/XIV. yüzyılda yaşayan İbn Teymiyye'nin verimli ve kalıcı bir öneme sahip olan eserlerinde âbidevî ifadesini buldu. Özellikle "Beyânu Muvâfakati Sarihi'l-Ma'kûl li Sahîhi'l-Menkûl" adlı eserinde İbn Teymiyye, hem filozofların hem de kelâmcıların tezlerini şiddetle tenkid etti. Ancak mücadele yine de sürüp gitti. Son yüzyıllarda Mısır'daki meşhur Ezher Üniversitesi'nde felsefe, ders programından çıkartılmış ve ancak XIX. yüzyılın sonlarına doğru İslâm Modernizminin doğmakta olduğu sırada Cemaleddin Afganî ve öğrencisi Muhammed Abduh'un çalışmaları ile yeniden programa konmuştur. Onüç/ondokuzuncu yüzyılda Hadîsçiler çevresinden olan tanınmış yazar Abdülaziz Pahrâravî (Pahrara, yazarın 1239/1824'te kırk yaşına basmadan önce vefat ettiği köyü olup, Multan yakınındadır) felsefeyi şiddetli bir şekilde hicvetti. Hicvi şöyle başlar:

114. Onun İbn Sînâ'nın *İşârât*'ı (Tahran, III, s. 97 vd.) üzerine yazdığı şerh. Yine onun Râzî'nin *Muhassıl*'ı (?) üzerine yazdığı yorum, Kahire, 1323, 53, n.2.

> Ey Hindistan bilginleri!... Siz aklî ilimleri geliştirerek mutluluğu elde etmeyi umuyorsunuz. Korkarım ki bu ümidiniz gerçekleşmeyecektir.

Hicivci şöyle devam etmektedir: "Siz Yunan filozoflarını sanki peygamberlerinizmiş gibi düşünerek, kâfirlerin ilimlerini kendinize Şerîat olarak aldınız." Yazar, hadîs çalışmayı teşvik ederek yazısına son vermektedir. [115]

Felsefî Dîn:

Sırf fikrî felsefe geleneği, ya kelâm için bir araç, ya da kelâmın tenkitçisi olarak çeşitli üslûplarda kaleme alınmış yorumlar ve el kitapları şeklinde yaşamaya devam etmekle beraber, Gazâlî'den sonra tam anlamıyla **dînî felsefe** veya **felsefî dîn** diye adlandırılabilecek yeni ve önemli bir yönde gelişti. Her ne kadar bu yeni gelişme takip ettiği çizgide sûfîlikten ve onun farklı düşünce tarzlarından etkilenmiş ise de, bu iki alan birbirine karıştırılmamalıdır (Sûfîlik bir sonraki bölümde ele alınacaktır). **Felsefî dîn** diye adlandırdığımız olgu, çok kere kendi öğretilerini sûfîliğin, özellikle nazarî sûfîliğin öğretileriyle aynı görmesine rağmen, onun ayırıcı nitelikleri, aklî tartışmaya ve tam anlamıyla aklî ve mantıkî olan bir düşünceye dayanmasından ileri gelmektedir. Oysa sûfîlik, tamamen gnostik bir tecrübeye veya sezgiye dayanmakta, düşünceden çok şi'irde görülen bir hayâl gücünü kullanmaktadır.

Bu hareketin, dînî bir karakter kazanmasında, şüphesiz, daha önce ele aldığımız hakiki mânâda felsefenin de yardımı oldu; çünkü güçlü bir niteliğe sahip olan felsefe, tamamen tabiatçı ve aklî ilkelere dayanıp onları hareket noktası seçmek suretiyle açıkça dînî - olan bir dünya görüşünü kurdu ve geliştirdi. Fakat bu yeni felsefe aynı zamanda tasavvufî rûhâniyetin de etkisi altındaydı. Bu etki onun ilgisini tabiat felsefesinden kopardı ve sûfîlik, felsefeyle ilgisini ancak felsefenin genel kavramlarını kendi dînî amaçları için kullanabildiği

115. Bak. Fazlur Rahman, "Post-formative developments in Islam", *Islamic Studies*, Karaçi, II/III (Haziran, 1963) ss. 297-316.

sürece devam ettirdi.

Bu yeni felsefe geleneği, İşrak Felsefesinin kurucusu 'maktul' Şihabeddin Suhreverdî (587/1191)de Halep'te öldürüldü)'nin eserleriyle gün ışığına çıktı ve son şekline,İbnü'l-Arabî nin tasavvufî düşüncesinden son derece etkilenmiş olan Sadreddin Şîrâzî'nin (ölm. 1050/1640) henüz yeteri kadar incelenmemiş olan "Dört Seyahat" adlı eserinde ulaştı. Bu geleneğin ana öğretisi, 'varlığın mertebeleri' ilkesidir. Varlığın birliğini savunan bu nazariye, Yeni-Eflâtuncu sudûr nazariyesinin temelleri üzerinde kuruldu ve geliştirildi (Onların en çok kullandıkları eser, Yeni-Eflatuncu yorumları ile birlikte Plotinus'un *Enneadlar*'ının bazı bölümlerini içine alan ve Aristo' ya atfedilen *Esolocya* idi). **Varlığın mertebeleri** nazariyesi ile ilgili bir başka büyük nazariye de varlıkla düşüncenin özdeşliğini öne süren **bilgi** nazariyesidir. Bu iki nazariyeden, sözkonusu felsefî geleneğin dînî dünya görüşünde önemli bir rol oynayan ve geniş ölçüde tasavvufî düşüncenin yardımıyla gelişen üçüncü önemli bir doktrin, **âlem-i misâl** doktrini doğdu. "Misâllerin ontolojik dünyası, yüksek rûhânî varlıkların müşahhas sûretlere büründüğü, maddî dünyanın kaba cisimlerinin lâtif cisimler ve sûretlere dönüştüğü bir yerdir."

İlk iki doktrin, Suhreverdî tarafından geliştirildi. Suhreverdî, özle varlık arasında ayırım gören İbn Sina'nın tezini tenkid ederek filozofların, Tanrı ile insan arasında yaptıkları ayırımın dayanağını ortadan kaldırdı. O, bu görüşüne uygun düşecek tarzda, **zarûrî** ile **mümkün** arasındaki farkı da inkâr ederek, bu gibi ayırımların tamamen zihnî ve sübjektif olduklarını ifade etti. Yine, o, madde-şekil ikiliğini kabul eden görüşe hücum etti ve kendi içinde sadece "çok veya az", ya da "çok mükemmel ve az mükemmel" şeklindeki ayırımlara izin veren bir saf varlık doktrini ortaya attı. Nitekim Suhreverdî, Aristo kategorilerinin hepsini tamamen sübjektif "mitler" olarak gördü ve reddetti. Suhreverdî'nin topyekûn düşünce temayülünde herhangi bir tanımlamaya gitmek mümkün değildir; çünkü tanımlar, varlıkta mutlak ayırımların olduğunu öncelikle kabul etmektedir. İşte Aristo/İbn Sina sistemi, ta-

nımların bu fonksiyonu üzerine kurulmuştur. Netice itibariyle, Suhreverdî için hakikat birdir; o, ancak "çok veya az" ile veya "varlığın mertebeleri" ile ayrılabilen mütecânis bir süreklilikdir. "Bütünüyle Allah, varlıktır; Varlığın bütünü, Allah'tır."

Hakikatin bu vahdet-i vücutçu görünümünün yanısıra, Suhreverdî ayrıca bir bilgi teorisi geliştirdi ki buna göre bilgi, filozofların öğrettikleri gibi formların 'soyutlanması' suretiyle değil, objenin vasıtasız olarak kavranması veya onun doğrudan doğruya mevcudiyetiyle elde edilir. Suhreverdî, bu 'doğrudan farkında olma'yı, her türlü bilginin ana özelliği olarak kabul etti ve eski Zerdüştlük'teki Nûr kavramını yeniden canlandırarak, böyle bir idrâki, Varlığın kendikendini aydınlatması olarak kabul etti. Bu şekilde varlık, sudûr yoluyla Mutlak Hakikat'ten akıp gelmeye devam ettikçe, Nûr veya kendiliğinden ortaya çıkan şuur hâli de nihaî kaynağından çıkarak akmaya devam edecektir. Bu bakımdan, şuurluluğun bizatihî kendisi, çeşitli noktalardaki farklılığını ancak 'çok veya az' kategorileriyle dile getirebileceğimiz bir süreklilikdir.

Bu düşünce akımı, İslâm'da daha sonraki felsefî ve tasavvufî bütün metafizik düşüncelerin gelişmesinde büyük ölçüde etkili oldu. Onun önem ve derinliğini görmeden geçemeyiz. O, âlem ve âlemin yapısı açısından "sübjektif bir hümanizm" şeklinde adlandırabileceğimiz karakteristik bir keyfiyetin islâmî nazarî düşüncede ortaya çıkmasını sağladı. Burada insanın bilme güçleri Kişi şeklinde tasavvur edilen Hakikatin ontolojik yapısına yansımaktadır. Nasıl ki insanda duyu idrâki, hayâl gücü ve aklî düşünce varsa, âlem de objektif olarak bunlarla donatılmıştır. Bu düşünce çizgisi, özellikle kullandıkları metodlar gereği Hakikati şahsen idrak etmeyi amaçlayan ve yine metodlarından dolayı böyle bir yöne girmiş olan sûfîlerce geliştirildi. Böylece Sûfî İbnü'l-Arabî (560-638/1165-1240) âlemi, "en büyük insan" (**İnsanu'l-ekber**) veya "en büyük şahıs" (**eş-şahsu'l-ekber**) şeklinde gören görüşü geliştiren ilk düşünür olmuştur. İnsana ise, "küçük insan" (**insanu's-sagîr**) denmektedir. Bu doktrin, makrokozm ve mikro-

kozm fikrinin zıddıdır. Birincisi, âlemi insan modeline göre, ikincisiyse, insanı âlem modeline göre ele almaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin bu çok-katlı ve merkezinde insanın bulunduğu Realite yapısında insanda yaratıcı hayâl gücünün ontolojik karşıtı olan **âlem-i misâl** oldukça önemli **bir** rol oynadı. Gerçekten bu, geniş ve sınırsız bir alandır; âlem-i misâl'-deki sûretleri yansıtmaktan başka bir şey yapmayan (tıpkı duyu-idrakinin maddî dünyadaki idrak edilir imajları veya aklın Ma'kûlât Dünyasında objektif olarak mevcut olan fikirleri yansıttığı gibi) beşerî hayâl gücü kadar sonsuzdur. Alem-i misâl'e, özellikle tasavvufî ve dînî rü'yet tecrübelerinin konusu olan ve ne tamamen rûhî ne de tamamen maddî olan canlı sembolleri açıklamak için başvurulmuştur. Bu tasavvufî ve dînî tecrübelerde, tecrübenin konusu olan sâf rûhânî gerçek, bir imajın yarı-maddî kılığına bürünmekte ve hayâl gücü tarafından doğrudan doğruya idrak edilmektedir. Bu, öyle bir alandır ki, orada peygamberler, melekleri insan sûretinde gördüler. Ve nihayet Dînin, Kıyamet Günü ile ilgili olarak canlı bir şekilde anlattığı olayların yer aldığı alan da bu alandır.

Merkezinde hayâl dünyasının bulunduğu bu çok-katlı realite fikri, Ortaçağ İslâm dünyasına özgü bir gelişme olup sünnî sûfîlerin büyük bir çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir. Ayrıca bu fikir, İslâm tasavvufunun ana özelliklerinden önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Ve nihayet bu fikir, zamanla felsefe üzerinde de etkisini göstererek XI/XVII. yüzyılda İslâm dünyasında son büyük felsefî sistemin mimarı olan Sadreddin eş-Şirâzî'nin eserlerinde aklî zeminine ve felsefî ifadesine kavuşmuş oldu.

Genellikle Muhammed Sadreddin olarak bilinen Molla Sadra, 'daha çok veya az' terimleriyle ifade edilen 'varlığın mertebeleri' ile ilgili vahdet-i vücut'çu doktrini Suhreverdî'den alarak bilgi (taakkul) ve insan nefsinin mahiyeti hakkında kendi görüşünü geliştirdi. İnsan nefsi, farklı bilme güçlerine sahip olan tek basamaklı bir varlık olmayıp, onun ontolojik varlığın mertebelerine tekabül eden çeşitli dereceleri (neşe'ât) vardır. Zihnin güçleri sırf güçlerden ibaret olmayıp gerçek anlamda varlığı meydana getiren unsurlardır. Bu bakımdan ne-

fis, gerçeği sâdece "bilmekle" kalmaz, ona katılır ve onunla özdeş olur. Başka bir deyişle o, sâdece alıcı değil, aynı zamanda yaratıcıdır. Bundan şu sonuç çıkar: Zihin, tecrübenin daha üst seviyelerinde dilediğini tecrübe eder ve ne olmak isterse o olur. Bu şekilde, maddî dünyanın sonlu varlığından kurtularak mutlak hürriyete kavuşur.

Bu fenomenolojik idealizm doktrini, düşünce ile varlığın, zihinle gerçeğin tam anlamıyla özdeş olduğunu savunur. Bilme, varlığın ilk ve nihaî formudur; o halde bilmeyi, zihinle varlık arasında uygunluk sağlayan bir süreç olarak kabul eden bu bilgi nazariyesi kökten reddedilmelidir. Başlangıçta bir çeşit Yeni-Eflâtunculuk olan bu felsefe, İbnü'l-Arabî ve onun izinden gidenlerin geliştirdikleri tasavvufi sezgicilik fenomenolojisi kanalıyla yeni bir özellik kazanmıştır. Rûhânî tecrübeciliğe dayanan bu felsefe esas itibariyle şahsîdir. Aslına bakılırsa onun nazariyeciliği yalnız görünüşte ve şekildedir. Esasen bu felsefe, İslâm Ortaçağı'nın son devirlerinde yüksek bir fikir düzeyine ulaşmış olan insanların dînî ihtiyaçlarına cevap verme yollarını araştırmıştır. Başka bir deyişle içten yıkılmaya ve dağılmaya hızla yaklaşan bir toplumda, âlemle barış ve sükûn içinde yaşamak isteyen bir kişinin ihtiyaçlarını karşılamaya çalışmıştır.

O hâlde İslâmda felsefe, günümüz ilim adamlarının genellikle savundukları gibi, Gazâlî'nin hücûmuyla yıkılmadı. Tam tersine o, XI/XVII. ve XII/XVIII. yüzyıllara kadar devam eden inişli-çıkışlı bir hayata sahip oldu. Ne var ki tasavvufun etkisiyle onun karakterinde köklü bir değişiklik oldu. Objektif hakikatin mâhiyetini anlamak için gösterilen aklî bir çaba neticesinde felsefe, bu hakikatle uyum içinde yaşamak gayesiyle ortaya konan rûhânî bir çaba şekline dönüştü. Felsefe bunu, 'insan zihninin hakikatle', 'düşüncenin varlıkla' özdeş olduğunu gören fikrî bir romantiklik vasıtasıyla başardı. Bu yolu seçmek, hakikatin insan zihni karşısına çıkardığı güç problemleri(eğer ikisi arasında bir çatışma sözkonusu ise) çözmekten daha kolaydı. O, dış dünyanın huzur vermekten uzak olduğu devirlerde insanlara huzur verdi. Halk seviyesinde ise, aynı ihtiyaca İslâm toplumunda tasavvufun her yana yayılması cevap verdi. Şimdi bu konuyu ele almamız gerekiyor.

Sekizinci Bölüm

TASAVVUF : NAZARİYE VE UYGULAMA

Sûfîliğin Doğuşu ve Gösterdiği İlk Gelişmeler - Müesseseleşmiş Sûfîliğin Başlangıcı -Tarikat - Sünnî Sûfîliğin Doğuşu - Tasavvuf Felsefesi.

Sûfîliğin Doğuşu ve Gösterdiği İlk Gelişmeler:

Hz. Muhammed'in İslâmı tebliği sırasında ortaya çıkan 'nebîlik şuuru', Kur'ân'da (XVII, 1.; LIII, 1-12 ve 13-18; LXXXI. 19-25) kısaca tasvir veya işaret edilen kesin, canlı ve güçlü bir rûhânî tecrübeye dayanmaktaydı. Bütün bu tecrübe ve rü'yet hâllerine ilişkin tasvirlerin Mekke devrinde olması dikkat çekicidir. Medine devrinde dînî - ahlâkî idealin gittikçe yayılıp ilerlediğini, yeni kurulmuş bir toplumun sosyal düzeninin temelinin atıldığını müşahede etmemize rağmen, rûhânî iç tecrübeye ait atıflara pek rastlamamaktayız. Bu durum, nebîlik şuurunun oluşumuyla tam bir uygunluk teşkil etmektedir; çünkü bu şuura göre, rûhânî tecrübe, yalnız üzerinde durulup zevkine varılacak bir şey değildir; o ancak tarih içinde fiiliyata döküldüğü zaman asıl anlamını kazanır. (Bu açıdan hareket edilince, daha sonraki dönemlerde yaşamış olan sûfîlerin Hz. Peygamber'in rûhânî mirasını takip ettiklerini öne sürmeleri, tarihi açıdan tartışma konusu olmakla birlikte, büsbütün ha-

yâl ürünü değildir). Hattâ Kur'ân'ın Mekkî âyetlerindeki atıflar bile, sadece tasvir amacıyla değil, Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği dînin doğruluğunu desteklemek için yapılmıştır: "Kalb, gördüğünü yalanlamadı; onun gördüğü şey hakkında tartışır mısınız," (LIII, 11-12). Yine, "Arkadaşınız asla deli değildir. O, onu (Cebrâil'i) apaçık ufukta gördü" (LXXI, 22-3).

Fakat ne zaman ki bir takım faaliyetler başladı ve İslâm ümmeti oluştu; bu çeşit şikâyet ve serzenişlere gerek kalmadı ve dolayısıyle rûhânî tecrübeye ilişkin atıflar da kayboldu. Böylece tasavvuf, nübüvvet içinde gerçekleşmiş oluyordu. Sahâbenin çoğu, Hz. Peygamber'in yaşadığı rûhânî tecrübenin mahiyeti hakkında pek fazla soru sormadı. Onlar, her şeyden önce, dinî esasa dayalı ahlâkî bir amaç için eğitilmekteydiler. Onların sürekli bir faaliyet içinde bulunmaları da bu insanları sözkonusu rûhânî tecrübenin metafizik sırları hakkında bir araştırmaya yöneltmemiş olabilir. Onlar, tasavvufî sırlarla değil, ilâhî emirlerle ilgilendiler. Yine onlar, bu rûhânî yücelişlerin, Allah'ın Elçisi'ne has bir hususiyet olduğunu düşünmekte ve kendilerine düşen görevin ise, inanmak ve büyük bir iman, derin bir gâye duygusuyla inandıklarının gereğini yerine getirmek olduğunu kabul ettiler. Tarih iyice gösteriyor ki bu, fevkalâde önemli bir görevdi.

İslâm'ın, ilk müslümanlar arasında çeşitli derecelerde yerleştirdiği şey, Allah'ın adâleti önünde büyük bir sorumluluk duygusu içinde bulunmaktı. Bu duygu, onların davranışlarını dünyevî alandan ve mekanik bir şekilde şerîata uyma derecesinden çıkarıp ahlâkî faaliyet alanına yükseltti. Bu tür bir dindarlığın özü, 'takvâ' veya ahlâkî ideal karşısında duyulan sorumluluktur. Bu duygu, Sahâbenin bir kısmında ameli bir derinlik kazandı ve onlar fiillerinde özel bir derûnîliğe ve ahlâkî basîret derecesine ulaştılar. Bunun en iyi örneğini Hz. Peygamber'den sonra Medine'deki dindarlığın çekirdeğini oluşturan Ebû Zerr Gifârî gibi kişiler temsil etmekteydiler. Bu durum, daha sonraları I/VII ve II/VIII. yüzyıllarda hızla gelişen İslâmî zühdün temel taşını oluşturdu.

Bu zühd hayatı, iki taraftan büyük bir güçle itildi: Geniş

ve yeni bir imparatorluğun kurulmasıyla lüks ve dünya zevklerinin oluşturduğu bir ortam, müslümün toplumda hâkim olmaya başladı. Özellikle ilk dört halifenin yaşadıkları sâf dînî hayatın geniş ölçüde zıddını yaşayan Emevî Saltanatı'nın yeni yöneticilerinin çoğunun pek de dindarca olmayan ve dünyevî amaçlara yönelik tutumları karşısında sert tepkiler gösterildi. Bu merhalede Ümmetin çekirdeğini oluşturan dindar kişilerin itirazı, bir birlik arzetmekteydi. Şahsî dindarlık ve zühd hayatına verilen farklı önem derecelerine rağmen, Ulemâ ve Zâhidler aynı kişilerdi. Bu itiraz, yönetici sınıfın, kendi arzu ve emellerini devletin kanunu hâline getirmekten vazgeçmesini, Şeriatın kabul edilmesi ve uygulanmasını istemekteydi. Dindarlara göre, bu hususun yerine getirilmesiyle İslâmın rûhu gerçek canlılığına yeniden kavuşmuş olacaktı. Bu bakımdan bu dönemde (I. yüzyılın sonu II/VIII. yüzyılın başı) hâkimiyet kuran akım, ahlâkî niyet ve sâikin derinlik kazanmasını amaçlayan sâf bir ahlâk hereketidir. Bu ahlâkî dindarlığın önde gelen temsilcileri arasında sadece çağdaşlarınca kabul görmüş olmakla kalmamış, aynı zamanda ölümünden sonra İslâmın rûhânî tarihinde günümüze kadar sürüp gelen güçlü bir etki yapmış olan en meşhur sîma, Hasan Basrî'dir (ölm. 110/728).

İkinci olarak; sûfî itici gücün, Haricîliğe ve onun doğurduğu siyâsî tartışmalara şiddetli bir tepki olarak ortaya çıkan 'inzivâya çekilme' politikasından da güç aldığı şüphesiz doğrudur. Hadis literatüründe icmâ' ile birlikte zikr edilen bu inzivâya çekilme politikası, sadece siyâsetten değil, yönetim ve kamu işlerinden bile uzak kalmayı öğütlemektedir. Birçok hadis, insanın bir mağaraya çekilmesini ve başkalarını kendi hâllerine bırakmasını tavsiye etmektedir.

İkinci/sekizinci ve üçüncü/dokuzuncu yüzyıllarda müslüman aydınlar, iki gruba ayrılma eğilimi göstermekteydiler. Bir yandan Ulemâ, ya da gerçek kelâmcı ve hukukçular, öte yandan da ibâdette dîne daha şahsî bir temel kazandıran müslümanlar. Dînî ilimler arasında ilk gelişen 'hukuk ilmi' oldu (IV. Bölüme bakınız). Hukukçular, sistemlerine mümkün

olan derûnî canlılığı getirmeye çalıştılar. İslâm hukukunun dînî niteliği üzerinde dururken bir gerçeğe; onun, 'ahlâkî ve hukûkî hususları fıkıh sistemi içinde nasıl eritmeğe çalıştığı gerçeğine' işaret etmiştik. Bununla beraber, hukûkî hayat, şahsî -olmayan özelliğini korumak zorundadır. İslâmın bu hukûkî ifadesine veya dînin formülleştirilerek ifade edilişine -ki bu İslâmın ilk kalıplaşmış ifadesiydi- karşı gösterilen tepki, ilk zühd hayatının, kendisine özgü niteliği ile, teknik anlamda Sûfîliğe kesin olarak dönüşmesine sebep oldu. Zühd hayatında ahlâkî bir duygu olarak üzerinde durulan Kur'ân'ın tevekkül kavramı, bazı çevrelerde dünyayı reddetme biçiminde ortaya çıkan aşırı bir doktrine, tabiî 'sebepler'den bağımsız olma görüşüne dönüştü. Gerçi bu kavramın kesin anlamının ne olduğu hususunda sûfîler arasında bir anlaşma sağlanmış değildir. Aşağıdaki hikâye bunu açıkça göstermektedir: İkinci/sekizinci yüzyılın sûfîlerinden Mâlik b. Dînar ile Muhammed b. Vasi', rızkın temini için gerekli şeylere sahip olma hususunda anlaşamamaktaydılar. Mâlik, bir parça araziye sahip olmayı ve başkalarına muhtaç olmadan rızkını bu araziden elde et-meği istiyordu. Oysa İbn Vasi', bir öğün yemeği olunca ikincinin nereden geleceğini bilmek istemeyen bir kişi olmayı yeğ tutuyordu. [116]

Tevekkül nazariyesinin gelişmesi, doğrudan doğruya Sûfîliğin ana kavramı durumundaki 'insan-Allah' ilişkisi istikametinde oldu. Sûfîliğin ikiz kavramları olan 'lütuf' ve 'aşk' tek bir duygu içinde eridi. Meşhur kadın Sûfî Râbi'a 'el-Adeviyye (ölm. 185/801) bu sâf aşk ve lütuf şarkısını şu mısralarda terennüm etmektedir:

"Ben, Seni iki aşkla severim, benim mutluluğumun aşkıyla
Ve mükemmel aşkla. Seni lâyık olduğun şekilde sevmekle.
Ben, kendi bencil aşkımda her şeyi bir yana iter ve yalnız Seni düşünürüm;
Fakat Sana lâyık olan sâf aşk, Seni gizleyen perdelerin

94. I. Goldziher, *Vorlesungen*, Heidelberg, 1925, s. 152.

düşmesi ve benim
Seni temâşâ eylememdir.
Ben ne birinde ne de ötekinde herhangi bir övgüye lâyıkım,
Hayır, her iki aşkta da övgü Senindir" [117]

Rivayete göre, Ma'rûf Kerhî (ölm. 200/816) şöyle demiştir: "Aşk, insandan öğrenilen bir şey değildir; o, Allah'ın bir lûtfu olup, O'nun kereminden gelir". [118]

Sûfiler, hukukçuların itaat kavramı ve Şerî'at'ın gereğini yerine getirme görüşüne ilişkin görüşlerinin karşısına aşkı ve sâf anlamda Allah'a gönül vermeyi çıkarmışlardı. Bu konuda henüz açık bir sürtüşme yoktu. İslâm şerî'atının sadece insanın dış davranışlarını düzenlemek için hükümler getireceğini ve şuurun derûnî kararlarını veya fâilin kalbinde geçenleri ele alamıyacağını söylemekle yetinen hukukçular, bir takım huzursuzluklar duymaktaydılar. Bu endişe, kişinin dış davranışlarına bakarak iman hakkında tehlikeli sonuçlar çıkaran eski Haricîleri hatırlatmaktaydı. Ancak durum şimdi tam tersineydi. Şöyle ki, Hariciler, dış davranışlarından dolayı insanın imânını zan altında tutarlarken, sûfiler, hukûkî açıdan ele alınması mümkün olmayan imanın keyfiyetine dayanarak dış davranışları zan altında tutmaktaydılar.

Tasavvufun 'menşei'ni, onun ne ölçüde islâmî olduğunu ve İslâm dîni karşısında ne ölçüde dış etkilerin özellikle Hıristiyanlık ve Gnostisizm'in etkileri sonucu meydana geldiğini göstermek için günümüz ilim dünyasında çok mürekkep harcanmıştır. Allah'a tevekkül ve Allah aşkı sözkonusu olduğu sürece, bu konudaki tahlillerimiz, bizi, onların ön plâna çıkmasının, toplumun fikrî ve rûhânî hayatı içinde yeralan gelişmelerin bir sonucu olduğu kanaatine iletmektedir. Tevekkül'ün Kur'ân'da önemli bir yeri vardır, fakat burada tevekkül, Allah'ın 'sebepler' aracılığıyla faal olduğu görüşüne karşı olmadığı gibi, bu görüşü dışında bile tutmamaktadır. Al-

---

117. R.A. Nicholson, *Literary History of the Arabs*, s. 234; Arapça metin, L. Massignon, *Recueil de textes inedits*, Paris 1929 s. 6
118. *Shorter Encyclopaedia of Islam*, ilgili madde, 'Ma'rûfi'l-Kerhî.

lah için duyulan ideâl bir aşk uğruna gerektiğinde bütün dünya nimetlerinin fedâ edilmesi görüşü, aynı şekilde tekrar tekrar Kur'an'da öne sürülmüştür. Burada aşk, insanın sadece kendi iç dünyasında geliştirdiği sırf bir duygunun adı olmayıp, kesinlikle faaliyete yönelik olan bir hâldir. Öte yandan, yeni tasavvufî muhtevâ içinde hem tevekkülün, hem de aşkın ağırlık noktaları önemli ölçüde değişti. Ancak tam anlamıyla içe dönük olan bu hissî idealizm, toplumun içinde bulunduğu duruma, yâni dünyaya önem veren bir realizme, siyâsî faaliyete, iç savaşa ve hukûkî sistemin gelişmesine gösterilen bir tepkiydi. Bu gelişmede dış etkenlerin de yardımcı olduğu inkâr edilemez; fakat bu etkilerin, İslâm'ın kendi bünyesinden doğan bir ilk yönelişten daha sonra gelmeleri gerekir. Kaldı ki, İslâmın ilk gelişme yıllarında ortaya çıkan yegâne olay, sûfîlik değildi. Bu durum, kendi özel ifadesi içinde, Mu'tezile ile Hanbelîler arasında cereyan eden ilk kelâm tartışmalarına çarpıcı bir benzerlik göstermektedir. Nasıl ki Mu'tezile, Allah'ın kudretini dışta tutarak O'nun adâletini ilke olarak benimsedi ve Hanbelîlerin muhalefetine hedef olduysa, tasavvufî 'derûnîlik'de İslâm'daki siyasal ve hukûki gelişmeler karşısında doğrudan doğruya ortaya çıkan bir tepki oldu. Bu bölünmeyi esas alarak henüz içinden bir ayırımlaşmaya gitmemiş olan İslâm dininin özelliklerini ortaya koymaya, Hz. Peygamber ve ilk İslâm toplumu hakkında tek yanlı hükümler verilmeye kalkışıldığı takdirde, günümüz ilim dünyasında çok tehlikeli bir noktaya ulaşılmış olur. Bu durum; genişleyen ve yeni hücrelerin oluşmasını sağlayan, fakat henüz ayrımlaşmamış olan, kapısını dış etkenlere kapatmamış olmakla beraber yine de onlar açısından bizatihî açıklanamayan 'merkezi bir çekirdeğe' benzemektedir.

Hz. Peygamber'in hayatında apaçık şekilde ortada duran bir gekçek vardır: O, derin bir rûhânî hayatla birlikte hiç taviz vermeden gerçekçi bir uygulama içinde oldu. Bize göre, böyle bir realizmin sebebi, bu derin rûhânî hayattır. Allah'a bağlılığı gösteren ibâdetler ve gece namazları (teheccüd), Hz. Peygamber'in hayatında normal olarak görülen sürekli faaliyetler arasındadır. Bu durumun, Hz. Peygamber'in yolunda gidenler

üzerinde çeşitli derecelerde etki yapmamış olması, hiç bir tarihi vesika olmasa bile, cidden çok şaşırtıcı olurdu. Ayrıca bu görüş, üzerinde oldukça tartışılan ve II/VIII. yüzyılda bazı sûfîlerce uygulanmak istenen 'evlenmeme' konusunda da ışık tutmaktadır. Gerçi evlilik hayatı sûfîlerce asırlar boyunca tasvib edilegelmiş bir hayattı. Şüphesiz Kur'ân, evliliği teşvik etmiştir. Bunu niçin yaptığını tahmin etmek için müstesnâ bir zekâya sahip olmaya gerek yoktur. İnsan tabiatı, cinsî ilişkiler sonucu doğan yakınlığı arzu etmektedir; Kur'ân bir bakıma bunun evrensel bir kanun olduğunu açıklar: "Biz her şeyi çift-çift yarattık." (LI, 49). Kur'ân, evliliği, ya kadının korunması (III, 3) ya da genel anlamda iffetin muhafazası, yâni gayri meşrû cinsî hayatın önlenmesi için tavsiye etmiştir. O halde Kur'ân bekârlığı bir müessese olarak teşvik etmemektedir. O, manastır hayatını tenkid ederken (LVII, 27) onu ahlâkî bakımdan değil, **amacına ulaşmayan bir müessese olduğu için** reddetmektedir. Tek-tek rahipler sözkonusu olunca Kur'ân birçok yerde onları, azizce bir hayat yaşadıkları, gurur ve kibire zıt olan vasıflara sahip oldukları için övmüştür.

Müesseseleşmiş Sûfîliğin Başlangıcı:

Sûfîlik, ilk iki yüzyıl içinde kendiliğinden ortaya çıkan münferid bir hâdise olarak kaldı. Fakat İslâm Hukuku ve Kelâm gibi çalışma ve inceleme alanları gelişerek bunlarla birlikte tedrîcî bir şekilde bir ulemâ sınıfı teşekkül edince, tasavvuf, geniş halk kitlelerine câzip gelen bir müessese haline dönüştü. Bu hareketin başlangıcı, ilk zâhidler arasından çıkan ve Zuhhâd, Kurrâ (Kur'ân okuyanlar), gibi çeşitli adlar verilen, Kur'ân okudukça ve va'z ettikçe ağlayan (bekkâ'ûn) bir sınıf insanın faaliyetleri ile ilgilidir. Kussâs (kıssa anlatanlar) şeklinde de adlandırılan bu halk vâ'izleri, Hıristiyan, Yahudi, Gnostik ve hatta Budist ve Zerdüşt kaynaklardan, daha doğrusu konuşmalarını müessir ve ikna edici bir duruma getiren her kaynaktan aldıkları malzemelerle Kur'ân'daki hikâyeleri genişleterek halk kitleri üzerinde güçlü bir etki yaptılar. Sûfî hayat tarzı, kabul gören bir yaşama şekli olarak yaygın-

laştıkça "sûfî" terimi de yavaş yavaş eski *Zuhhâd* ve *Nussâk* terimlerinin yerini almaya başladı. (Bu son iki terim sûfiyâne bir temayül içinde bulunan erkek ve kadınlar için kıllanılmaktaydı). Öyle görünüyor ki, "sûfî" adı kaynak itibariyle bu insanların, zühdün ve dünyayı reddetmenin bir işareti olarak giydikleri elbisenin hammedesi olan "sûf" tan, yâni "yün"den, gelmektedir.

Bazılarına, meselâ daha sonraki bazı müslüman yazırlara göre "sûf" kelimesi, etimolojik olarak "saf olma" anlamında safâ'dan yahut Medîne'de Peygamber Camii'nde fakir insanların oturup ibâdet ettiği yüksekçe bir yerin adı olan Suffa'dan gelmektedir. Birtakım çağdaş yazarlar da "sûfî"nin, Yunanca sofos (sophos) dan geldiğini iddia etmekte iseler de bu görüşün pek *güvenilir bir temele dayandığı* söylenemez. [119]

Sûfî teşkilâtının başlangıcını gösteren ilk belirtiler, dînî sohbetler ve zikir için bir araya gelen, aralarında resmî ve sıkı bir ilişki bulunmayan toplulukların meydana getirdikleri halka'lardır. Dînî bir ifadenin arka arkaya tekrarı demek olan zikr ibâdeti, câmiler dahil her yerde yapılabilirdi. Bu da gösteriyor ki, bu sırada (III/IX. yüzyılın ilk yarısında) sûfîlik, İslâm'da resmî disiplinlere meydan okuyan rakip bir disiplin değildi; daha doğrusu rakip bir disiplin olarak görülmemekteydi. Fakat ileride göreceğimiz gibi, bu basit tatbikat daha sonraları raks'a ve müziğe yer vererek birtakım rûhânî kavramlar geliştirdi ve dînî ibâdetin merkezi olan câmi'in sahip olduğu mevkii tehdit etti.

Halk vâ'izlerinin ve dindar kitlelerin faaliyetleri sonucu sûfîliğe, dolayısiyle halkın İslâmî inancına yeni birtakım fikirler sokuldu. Daha önce de söylediğimiz gibi, bu fikirler çeşitli kaynaklardan gelmekteydi; fakat öyle görünüyor ki, tasavvuf asıl te'siri bizzat hıristiyanlığın etkisinde kalmış olan Şiî kaynaklardan almıştır. Tasavvufa dışardan gelen unsurlardan en önemlisi Mehdî nazariyesi idi. Bu nazariyeye göre

---

119. Bu soruyla ilgili iyi bir açıklama, R.A. Nicholson'un *Literary History of the Arabs* adlı eserinde yer almaktadır. Bu açıklamadan itibaren bu soru ile ilgili çok az yeni şey getirilmiştir.

rûhânî bir şahsiyet, dünyanın sonunda ortaya çıkacak ve Allah'ı tanımayan kuvvetler karşısında adâletin ve İslâmın üstünlüğünü yeniden kuracaktır. İslâm siyasî hayatının akışını kontrol etme teşebbüsünde başarısızlığa uğradıktan sonra Şiilik, I/VII. yüzyılın son yarısında Beklenen Mehdî (Mehdî-i Muntazar) fikirini geliştirdi. [120] Oniki İmam(İsnâ Aşere) fırkasında Şiî siyasî inancın zaferini etkileyecek olan Mehdî ile "Gizli İmam" aynı kişilikte birleştirildi. Sözkonusu bu Mehdîlik nazariyesi ile Hz. İsâ'nın İkinci Gelişi hakkındaki nazariyenin içiçe girmesi, tabiî olan bir gelişme idi. İslâmî idealin standartlarının toplum hayatında gerçekleşmediğini iyiden iyiye farkeden Sünnî İslâm Dünyasında bile bu çeşit fikirler, vâ'izlerin de yardımıyla, hayâl kırıklığına uğramış halkın kalplerinde hazır bir yer buldu. Mehdî fikri, Sünnî Kelâm sistemine resmen sokulmamakla beraber Sünnî halk arasında önemini dâima korudu. Daha sonra İslâm'a geniş ölçüde giren yahudi ve hıristiyan kaynaklı uydurma fikirler de bu faaliyet alanının içine girmektedir. Kur'ân tefsirine bile tesir eden bu fikirleri, tenkitçi İslâm Kelâmcıları ve âlimleri "İsrâiliyât" olarak kabul edip onların karşısına çıktılar (Aynı tenkidçi tutum modern İslâm'da da devam etti).

Bir yandan tasavvufî uygulama ile onun içerdiği ideoloji arasında her an büyüyen kopma, öte yandan doğmakta olan Sünnî sistem, yeni birtakım hadîslerin (bkz. III. Bölüm) ortaya çıkmasına sebeb oldu. Sûfîler, kendi tutumlarını meşrû göstermek için birtakım sözler ortaya atıp (lâfzen icad edip) tarihî açıdan tam anlamıyla uydurma ve hayâl ürünü olan bu sözleri Hz. Peygamber'e atfettiler. Bu sözler, Hz. Peygamber'in sâde hayatını abartarak onu aşırı bir zühd ve dünyayı inkâr havasına büründürdüler (Çok geçmeden Şiî propaganda sâyesinde aynı durum Hz. Ali'nin hayatı için de sözkonusu oldu).

---

120. Bak. X. Bölüm "Rec'a" doktrininin ne zaman benimsendiği ve ilk kez kime atfedildiği bilimsel olarak henüz tespit edilmiş değildir. "Mehdî" ünvânı, öyle görünüyor ki, ilk kez Muhammed İbn Hanefiye'ye verilmiştir. Muhtemelen "rec'a" da ilk defa bu kişi için kullanılmış ve bu yolla terim Ali'ye intikal ettirilmiştir. Bak. I. Goldziher, *Vorlesungen*, s. 216, 360. Fakat bu konu daha ileri derecede bir araştırmayı gerektirmektedir. Ayrıca bak. A.S. Bazmee Ansarî, "Sayyid Muhammed Javnpûrî and his movement", *Islamic Studies*, Karaçi, II/i, Mart, 1963.

Sûfîlik aleyhtarı hadîsler, genel olarak aşırı zühd'ü, özellikle manastır hayatını ve dünyadan çekilmeyi tasvib etmemenin yanısıra âlimi, zâhide üstün tutmaktadır. Bu her iki grup hadîsleri, en azından lâfzî ifadeler yönünden uydurma olarak kabul etmek mümkün olmakla birlikte, onların (Hz. Peygamber'e, kendisinin tamamen yabancı olduğu şeyleri atfettikleri anlamında) esasta doğru olmadıklarını söylemek için ortada hiçbir sebeb yoktur. Ahlâkî idealin gerçekçi bir şekilde toplum hayatında uygulanmasına ağırlık veren dünya hayatıyla ilgili hadîsler, açıkça Kur'ân'ın rûhuna dayanmaktadır. Fakat kalb ve iç hayatın temizliğine önem veren tasavvufî hadîslerin de, aşırı ve hayâl ürünü olan örtüleri kaldırılınca, aynı şekilde Hz. Peygamber'in hayatını ve Kur'ân'ın öğretisini temsil ettikleri görülür.

Bu konuda insanı rahatsız eden şey, Kelâm'da Mu'tezile mezhebi ile Hanbelî mezhebi arasında ortaya çıkan ikiliği bir kez daha kuvvetlice hatırlatan durumun içerdiği özel keyfiyettir. İslâm dîni, sûfîler arasında tehlikeli bir şekilde geliştiği görülen dünya karşısındaki olumsuz tutumu elbette kabul edemezdi. Dolayısıyle bu tutum, haklı olarak şu meşhur hadîsin tenkidine muhatab olmuştur: "İslâm'da ruhbanlık yoktur..." Bu hadîse bir de şöyle bir yorum eklenmiştir: "Bu ümmetin ruhbanlığı, cihaddır..." Bu çabalar, tasavvufu, tam bir manastır düzeni kurmak için daha ileri bir adım atmaktan korudu; aksi takdirde tasavvuf, halka câzip gelen mahiyeti ve yönüyle İslâm'ın bütün yapısını yıkabilirdi.

Çatlak büyüdükçe Sünnî İslâm'ı temsil eden bazı büyük âlimler, durumu kurtarma görevini üzerlerine aldılar. Üçüncü/dokuzuncu yüzyıldan itibaren hem düşünceleri hem de yaşayış tarzları ile tasavvufla Sünnî İslâm'ı kaynaştırmaya çalışan bazı Sünnî sûfîler ortaya çıktı. Bu tarihten itibaren İslâm'ın rûhânî tarihinin esasını, bu iki akım arasındaki devamlı gerginlikle bu gerginliği giderecek bir kaynaşmaya ulaşmak için gösterilen sürekli çabalar açısından dikkate almak mümkündür. Bu, şundan ileri gelmekte idi: Tasavvuf, kendi yönünden her yeni ideolojik tarzı ve farklı unsurları bünyesi-

ne almaya devam ettiği hâlde resmî dînî disiplinler eski durumlarını aynen korudular. Sünnî sûfîler arasında akla gelen ilk büyük isim Hâris Muhasibî (ölm. 243/857)'dir. Ahlâkî bir dönüşle Kelâm'dan Sûfîliğe gelen Muhasibî, kendisini, Sünnî inancı şuurun derûnî hayatı üzerine kurmaya vakfetti. Tıpkı kendisinden birbuçuk asır sonra gelen Gazâlî gibi (öyle görünüyor ki Muhasibî, Gazâlî için bir örnek olmuştur) Muhasibî de dinin ibâdet ve muamelâtla ilgili olan dış yönünü sûfîliğe dayandırmak ve canlandırmak için ilk sûfîlerin dînî mirasının bir özetini sunmuştur. Muhasibî'nin düşüncesinin özünü dünya hayatını reddetmek değil ihlâsı elde etmek için sürekli çaba harcamak, özellikle gurur, kibir ve kendikendini aldatmak karşısında devamlı bir nefis muhasebesinde bulunmak teşkil etmektedir. Ona göre böyle yoğun bir çaba, insanı harekete sevkeden güç temizliğine her an daha ileri derecede bir derinlik kazandırarak şuurda birbiri arkasından gelen ahlâkî "haller" in oluşmasını sağlar.

Tarikat:

Sûfîlik, kendine özgü sade bir dindarlık ve aşk çağırısı ile uzun süre yetinmeye daha fazla devam edemezdi. O, saygıdeğer Sünnî müslümanlar arasında kendi genel görüş açısına yeterli sayıda taraftar kazanır kazanmaz, kendi metodolojisi olan 'rûhânî yol'u ve Allah'a gitmede yardımcı olan kendi 'rûhânî yolculuğu'nu geliştirmeye koyuldu. Sûfîliğin bu şekilde hareket etmesine ulemânın sûfîler hakkındaki kanatleri de hız vermiş olabilir. Ulemâya göre eğer sûfî iddiaların doğrulukları kabul edilirse rûhânî bir anarşinin yolu açılmış olacaktır; çünkü bu 'bâtınî hayat'ı düzenlemek, kontrol etmek ve onun nasıl bir gelişme göstereceğini tahmin etmek imkânsız olacaktır. Sûfîlerin, rûhânî gelişmenin 'makamlar'ını tasnif eden kişi olarak kabul ettikleri Zü'n-Nûn el-Mısrî (ölm. 245/859), Bağdad'da 240/854 yılında zındıklıkla itham edilmişti. Ayrıca sûfîlerin, kendi dînî tecrübelerini standart bir duruma getirmek ve mümkün olduğu ölçüde objektifleştirmek için bir tenkid ve kontrol metodu geliştirmeleri gerekiyordu.

Her ne kadar tasavvufî yolculuğun 'makamlar' nazariyesi, Kur'ân'dan alınan dînî/ahlâkî terimlerle ifade edilmiş ise de (ki çok kere tevbe, zühd, sabır, şükür, tevekkül ve rıza gibi terimleri ihtiva etmektedir) o, aynı zamanda sûfînin yaşadığı bir psikolojik ve gnostik 'haller' **(ahvâl)** nazariyesi de geliştirmiştir. Üçüncü/dokuzuncu yüzyılın ortalarına doğru bu gelişme kesin bir şekil kazanarak 'Fenâ Nazariyesi' (beşeri sıfatların yerini İlâhî sıfatların alması) ile son buldu. Bu nazariye, geleneksel olarak ünlü Sûfî Ebû Yezîd Bistâmî (ölm. 260/874) adı ile ilgili görülmüştür. Bu sûfînin vecd hâlinde iken "Hamd, benim içindir", "Ben ne kadar uluyum", "Ben Hakk'ım" ve "Benim alemim Hz. Muhammed'inkinden daha büyüktür" gibi sözler sarfettiği söylenmektedir.

Sûfîler arasında çokca rastlanan ve **şatahât** adı verilen bu tür ifadeler, vecd hâlinin doğurduğu sarhoşluktan dolayı söylenen ve bir 'sorumluluk gerektirmeyen' ifadeler olarak yorumlanmıştır. Ancak sûfîliğin bu metodu, bir bütün olarak, İslâm için son derece büyük bir problem ortaya çıkarmıştır. Tasavvufun Allah'a gitme ile ilgili *rûhânî* yolculuk nazariyesinin ortaya çıkmasıyla birlikte beşerî sıfatların ilâhî sıfatlarda 'yok olması' şeklinde tanımlanan bir tasavvufî hedef *fikri* doğmuştur. Böylece velîlik kavramı, Kur'ân'da geçen velî (Allah'ın dostu) kelimesiyle ifade edilerek geliştirilmiş, fakat ona Doğu Hıristiyan mistisizminden, gnostisizmden ve daha sonra Yeni-Eflâtunculuktan alınan özel bir tasavvufî muhteva kazandırılmıştır. Bu durumda velîliğin peygamberlikle ve velînin peygamberle olan ilişkisinin nasıl olduğu sorusu ortaya çıkmıştır. Sûfîliğin, velîlik kavramında peygamberliğe paralel bir özellik görmesi ve peygamber tarafından va'zedilmiş olan dînin karşısına bir rakip olarak çıkması Üçüncü/dokuzuncu yüzyılda Hâtemü'l-Enbiyâ' ("Peygamberlerin mührü" anlamına gelen ve Kur'ân'da kullanılan bu ifade, nübüvvetin Hz. Muhammed'le son bulduğuna işaret etmektedir) sözüne karşı Hâtemü'l-Evliyâ' fikrinin ortaya atılmasıyla açıklık kazanmıştır.Üçüncü/dokuzuncu yüzyılın en büyük nazariyeci ve sistemcisi olan sûfî Ha-kîm Tirmizî tarafından yazılan bir kitapda, "Hâtemü'l-Evliyâ ünvânı kime verilir? Velînin peygam-

berle olan ilişkisi nasıldır?" gibi sorular üzerinde durulmuştur. [121]

Velîlik nazariyesi, beraberinde bir de 'koruyucu' velîler hiyerarşisi nazariyesini ortaya çıkardı ki, bu nazariye büyük bir ihtimalle Şîa'nın İmâmet görüşünün sûfîlikteki benzeridir. Bu öğreti, III/IX. yüzyılda ortaya çıkmasına rağmen, ancak daha sonraki yüzyılda tasavvufun kesin bir nazariyesi hâline geldi. Bu nazariyeye göre dünya, bütünlüğünü, görünmeyen ve çeşitli mertebelerde bulunan velîlerin varlığına borçludur. Bu mertebeler merdiveninin birbiri ardından gelen basamaklarını, 'vârisler' (yahut 'bedel' çoğulu **(ebdâl)**, 'kazıklar' (evtâd), 'sütunlar' **(amâ'id)** vs. oluşturmakta, en son basamakta ise çevresinde bütün kâinatın döndüğü 'kutup' **(kutb)** bulunmaktadır. Eğer bu rûhânî yapı olmasa idi, kâinat paramparça olurdu. Tasavvufî velîler düzeninde özel bir yer de Hıdır ('yeşil' anlamına gelir) denen ve görünmeyen bir varlığa verilmektedir. Zümrüdüankâ kuşu gibi gençliğini her zaman yeniden kazanan ve ölümsüz olan Hıdır'ın asıl görevi yolunu şaşıranlara (maddeten ve mânen) yardımcı olmaktır. Birçok büyük sûfî, Hıdır'a tâbi olduğunu ve insanlara yol göstermek için gerekli olan rûhânî yetkiyi O'ndan aldığını söylemektedir. (Sünnîlere göre Hıdır; Kur'ân'da zikredilen, -XVIII, 65- Allah tarafından kendisine özel bir bilgi verilen ve Hz. Musâ'ya yol gösteren 'Tanrı Kulu'dur).

Gözle görülmeyen âlem için bu kadar bilgi yeter. Görünen dünyada ise sûfîlerin, daha doğrusu kendilerine velîlik verilmiş olanların, kerâmetler gösterdiklerine yahut velîliğin nişâneleri olan bazı ilâhî lütuf ve keremlere mazhar olduklarına inanılmaktadır. Velîlerce gösterilen kerametlerle peygamberlerin gösterdikleri mûcizeler arasındaki farkı bütün inceliklerlyle belirtmek için özel nazariyeler ortaya atılmış ve bu yolla arada bir rekabetin ve çatışmanın olmadığı gösterilmeye çalışılmıştır. Mesele bu şekilde ortaya konunca Sünnîlik, böyle bir nazariyeyi kendi sistemi içine almada bir sakınca görmemiştir. Fakat IV/X. ve V/XI. yüzyıllardan itibaren Sünnî

121. L. Massignon, *Recueil de textes inedits*, s. 33. Ayrıca krş. Tirmizî, *Hatm el-Vilâye*, neşr O.I.Yahya, Beyrut 1965.

İslâm'ın rûhuna tam anlamıyla zıt olan yeni bir nazariye ortaya çıktı. Sûfîlik, kendi sistemine bir şekil kazandırma yoluna gidince bu yeni doktrin, sûfîlik müessesesinin ilk akîdesi hâline geldi. Bu itibarla tasavvufun sadece Sünnî İslâm'a değil, ilk sûfî uygulamaya da ters düşmesi oldukça dikkat çekicidir. İlk üç asırda sûfîlik yolunda yürüyenler, çarpıcı bir ruh bağımsızlığına, verimlilik ve yapıcılığa sahip oldukları halde, daha sonraları amansız bir disiplin ve Şeyhin rûhânî diktatörlüğüne sorgusuz-sualsiz mutlak bir boyun eğme anlayışı başgösterdi. Üçüncü/dokuzuncu yüzyılda Cüneyd-i Bağdâdî, mürîdin Allah karşısında bir kukla gibi davranmasını tavsiye ediyordu; oysa daha sonra onun, yani mürîdin, mürşidin elinde "cenazenin, yıkayıcısının elinde durduğu gibi" durması gerektiği söylenmekte idi. Bu arada tasavvufla Sünnî İslâm arasındaki uçurumu kapatmak ve tasavvufu makûl bir sınır içinde tutmak amacıyla daha III/IX. yüzyılda sûfîlik içinde bir takım çabaların gösterildiği görülmektedir. Muhasibî'nin durumunu daha önce incelemiştik. ondan sonra el-Harrâz (ölm. 286/899) ve ilk sûfî hareketinin büyük tenkidci rûhu ve Sünnî Tasavvufun formülleştiricisi Cüneyd-i Bağdadî (ölm. 298/911) gelmektedir ki bu ikincinin, Muhasibî'nin öğrencisi olduğu söylenmektedir. Bu hareketin sonucunu ve Sünnî tasavvufun gelişmesini biraz sonra ele alacağız. Üçüncü/dokuzuncu yüzyılda büyük temsilcilerinden birinin, yani Hallâc diye adlandırılan Huseyn İbn Mansûr'un öldürülmesiyle tasavvufun ödediği bedele dokunarak bu kısma son vereceğiz. Cüneyd'in öğrencisi olan fakat daha sonra onun meclisinden kovulan Hallâc, "Ene'l-Hakk" diyerek kendisinin Tanrı olduğunu söylemek ve büyü yaparak halkı aldatmakla suçlanmış, önde gelen Bağdad kadılarının fetvâsıyla ölüme mahkûm edilmiştir. O, halkın gözü önünde kamçılanmış, organları kesilmiş, başı gövdesinden koparılmış ve yakılmıştır. Her nekadar bizzat sûfîler daha sonraları hem Hallâc'ın suçsuz, hem de onun muhaliflerinin mâzur olduğunu göstermek için birtakım açıklamalara girişmişlerse de, bu olay İslâm dünyasında hiç bir zaman unutulmamıştır. Hallâc adı, yalnız sûfîler arasında değil, bütün İslâm dünyasında halk edebiyatında bir masal kahramanı hâline gelmiştir.

Sünnî Sûfîliğin Doğuşu:

Mistik şuuru Hz. Peygamberin şerîatı ile kaynaştırmayı amaçlayan sûfî ıslâhat hereketinin kaynağı, bizzat sûfîliğin içinde olup III/IX. yüzyılın son yarısında el-Harrâz ve Cüneyd gibi kişilerin faaliyetleri ile başlamıştır. Harrâz, Bistâmî'nin **Fenâ** nazariyesini düzeltmek ve genişletmek için **Bekâ** kavramı'nı ortaya attı. Konuyla ilgili kaynakların yetersizliğinden dolayı Harrâz'ın sözkonusu bu kavramla tam olarak neyi kastettiğini söylemek kolay değildir. Genel olarak onun bu kavramla olumlu bir hususa işaret ettiği söylenmektedir. Şöyle ki, Fenâ, (beşerî noksanlıkları) yokettiği halde Bekâ sayesinde insan Tanrı'da veya Tanrı'yla yaşamaya devam etmektedir. Harrâz'ın az sayıda mevcut olan bir kaç ifadesinden kesin olarak anlaşıldığına göre Bekâ, Allah'ın insana kendi benliğini bulabilmesi için bahşettiği rûhânî bir tekâmüldür. [122] Dördüncü/Onuncu yüzyıla doğru bu nazariyenin mutasavvıflerce kabul edildiği görülmekte olup bu konuda el-Kelâbâdî (ölm. 385/995), bir sûfî otoriteden (muhtemelen Hallâc'dan) şunu iktibas etmektedir: "**Bekâ**, Allah'ın peygamberlere (velîlerden ayrı olarak) bahşettiği bir sulh ve sükûnet makamıdır. Vecd hâliyle ilgili gelişmelerin ortaya çıkardığı hâller ne olursa olsunlar bunlar, peygamberleri Allah'ın kendilerine vermiş olduğu görevleri yerine getirmekten alıkoyamazlar. [123]

Cüneyd, sûfîlerin iddialarını, gerek bunların rûhen yaşanması, gerekse dışta uygulanması açısından ciddî bir tenkîde tâbi tuttu. Böylece o, tasavvuftaki hallerin objektif bir geçerliğe sahip olduklarını kabul etmeyerek, Ebû Yezîd el-Bistâmî dahil, sûfîlerin kendi hayâlî güçlerinin mahkûmları olarak öldüklerini öne sürdü. [124] Yine Cüneyd, **ilm**'in **ma'rifet**'ten önce geldiğini ve yasaklanan hususların mübah görülen hususlardan daha bir öncelikle dikkate alınmasını öne sürerek,

---

122. Sûfî nazariyeler hakkında önemli bilgiler ihtiva eden Ebû Alî Hucvîrî'nin *Keşfü'l-Mahcûb* adlı eserinin R.A. Nicholson tarafından yapılmış olan İng. çev. (Gibb Memorial Series) s. 242 vd.'na bakınız. Ayrıca bak. L. Massignon, *Lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1954, s. 301.
123. L. Massignon, *Lexique technique de la mystique musulmane*, s. 355, Kelâbâzî'nin *K. el-Ta'arruf*undan naklen.
124. L. massignon, *a.g.e.*, s. 305, *Recueil de text inedits*, s. 29.

sûfî uygulamada görülen ahlâkî kayıtsızlık ve gevşekliğe karşı koymaya çalıştı. [125]

Bu faaliyetlerin bir sonucu olarak sûfîlik, sûfîlerin ve paygamberlerin içinde bulundukları şuur hâlinin, yâni hem rûhânî hayatın hem de içtimaî bir müessese olarak şeriatın, hakkını vermek ve onları kaynaştırmak amacıyla kısmen birbirine zıt, kısmen de birbirini tamamlayan birtakım ikiz kategorilere yer vermeye başladı. Daha önce **Fenâ-Bekâ** ikiz kategorileri üzerinde durmuştuk. Diğer önemli kategoriler ise şunlardır: (1) **Kendinden geçme-uyanıklık** (2) **Birlik-ayrılık** (3) **Yokluk-varlık** (yâni kişinin vecd halinde Allah'ın huzurunda bulunması). Sûfînin içinde bulunduğu hâl ile peygamberlerin içinde bulundukları hâl arasındaki fark ise şöyle açıklanmaya başlandı: Sûfînin içinde bulunduğu şuur hâlinde yukarıda ikişer ikişer sunduğumuz kategorilerle ifade edilen tecrübenin sadece birinci kısmı yaşanıldığı halde, söz konusu bu tecrübe, nebîlik şuurunda her iki terim arasında diyalektik bir mahiyet arzeden topyekûn tecrübenin ancak ânını oluşturmaktadır. Bilgi nazariyesi açısından bu doktrin, daha geniş çapta kabul gören şöyle bir nazariyeye yol açtı: Her nekadar bazı sûfîler, 'kendinden geçme' hâlinin 'uyanıklık' hâlinden daha üstün olduğuna ve Peygamber'in, Allah'ın emrine uyarak istemeye istemeye bu hâlden uyanıklık hâline döndüğüne inanıyorlarsa da, 'kendinden geçme' halinde iken sarfedilen sözlerin bir geçerliği olmayıp ancak 'uyanıklık' hâlinin tetkik ve kontrolünden geçen sözlere güvenilebilir.

Sûfîler kendi diyalektik kategorileri arasında organik bir ilişkiyi açıkça ortaya koyamamakla beraber, yine de onlarca kabul edilen bu doktrin, Sünnîlik ve Sünnîliğin temsil ettiği ilim dallarıyla olan ilişkilerin korunmasında fiilen yardımcı olmuştur. Dördüncü/onuncu yüzyılın ortalarından itibaren sûfîlikle sünnî kelâm arasında bir uzlaşma hareketinin doğmakta olduğuna dair gözle görülür belirtiler vardır. Meşhur sûfî İbn Hafîf (ölm. 371/981) Eş'ârî kelâmına hizmet

125. L. Massignon, *Lexique...*, s. 205. Massignon'un yorumlarını okurken dikkatli davranılmalıdır, çünkü o, zaman zaman oldukça sübjektif hareket etmektedir.

ederek onun dikkate değer bir savunucusu oldu. [126] Bu konuya dâir ilginç bir örneği, kelâmcı Mâturîdî (ölm. 333/945)'ye atfedilen (bkz. V. Bölüm) ve kesin Sünnî akîdeyi özlü olarak açıklayan bir eserde görmekteyiz. *Risale fi'l-akaid* adlı bu eserin Mâturîdî tarafından yazılmış olması mümkün olmamakla beraber, öyle görünüyor ki, o, IV/X. yüzyılın ikinci yarısından daha sonraki bir tarihte kaleme alınmış olamaz. Çünkü eserde ilkel ve felsefe-öncesine ait bir termiloloji kullanılmıştır. Oldukça resmî bir mahiyet arzeden bu eserde sûfî temayülün ağır basması dikkat çekicidir. Fakat, eserde yeralan bu temayüller dizginlenip, kelâmın esas çerçevesinin dışına taşmamaktadır. Sözgelişi îman konusunda bize şöyle bir bilgi verilmektedir:

> İslâm, 'nasıl' sorusuna başvurmadan Allah'ı bilmektir. Bu bilginin yeri göğüstür. İman ise, Allah'ı ulûhiyeti içinde bilmektir ki bunun da yeri göğüste bulunan kalptir. Gerçek bilgi (ma'rifet) Allah'ı sıfatları ile bilmektir. Bunun da yeri, kalbin merkezi olan fu'ad'dır. Allah'ın birliğini tanımak ise, 'mutlak tevhid'i bilmektir ki bunun da yeri kalbin merkezinden de daha içerde bulunan sır'dır. Bunu Allah bir meselle şöyle ifade buyurur: "O'nun nûru, içinde lâmba bulunan penceresiz bir oyuğa benzer" (XXIV, 35) [127]

Kelâm, Eş'ârî'nin elinde ilk ifadesini bulduğu başlangıç günlerinden beri kerâmeti veya sıddıyklar'a hâs işaretlerin varlığını kabûl etmekteydi. Mu'tezile'ye karşı olan bu görüş, tasavvufa verilen önemli bir tâvizdi. Atomcu bir tabiat ve zaman görüşünü kabûl eden kelâmcılar için böyle bir tâvizi vermek pek güç olmadı. Dördüncü/onuncu yüzyılda velîlerin kerâmet sahibi oldukları inancı o kadar geniş bir çevrede kabûl gördü ki, İbn Sînâ gibi tam anlamıyla akılcı bir filozof bile 'atomcu olmayan' felsefî sisteminde ona bir yer buldu. İbn Sînâ, karamet olarak kabul edilen fiilleri, zihin gücünün madde üzerindeki 'tabii' etkileri olarak açıkladı. Daha sonra akîde

126. L. Massignon, *Recueil*, s. 80.
127. Türkçe çevirisiyle birlikte Y.Z.Yörükan tarafından yayınlanmıştır (İstanbul, 1953, böl. 22, Arapça metin, s. 15-16).

ile ilgili Sünnî el kitaplarında velîlerin karâmetleri daima kabul edildi ve bu fiiller, Peygamber'in nübüvvetinin doğruluğunun bir delili olarak ele alındı; çünkü velî, Peygamber'in yolunda giden ümmetin bir ferdi idi. Kerâmetin bu şekilde yorumlanması sûfîlerce ittifakla kabul edilmiştir.

Bütün bu yaklaşma olayının güçlü bir aracısı da III/IX. ve IV/X. yüzyıllarda hem tasavvufun amacına hizmet etmek, hem de onu Sünnî çerçeveye yerleştirmek için ortaya atılan yeni hadîslerdir. Dördüncü/onuncu yüzyılın son çeyreğinde Serrâc (ölm. 377/987)'ın Kitabü'l-Lumâ'sı ve Kelâbâdî'nin (ölm. 385/995) Kitâbu't-Ta'arrufu gibi birtakım eserler kaleme alınarak Sünnî-likle tutarlı olan, hattâ onu destekleyen bir düşünce yapısına sahip ılımlı bir tasavvuf anlayışının gâyesine hizmet edildi. Bu faaliyetleri, sûfîlikle Sünnî kelâmı birleştirmede bir belge durumunda olan Kuşeyri (ölm. 465/1073)'nin ünlü Risâle'si takibetti. (438/1047'de)

Bu hareket, Gazâlî'nin âbidevî çalışmalarında en yüksek noktasına ulaştı ve Gazâlî bu sentez hareketinin köşe taşı olduğunu apaçık ortaya koydu. Ortaçağ İslâm dünyasının en büyük simâsı olan Gazâlî, sadece ne düşündüğü ile değil, aynı zamanda ve daha çok kendi rûhânî tecrübesi üzerine kurduğu öğretisiyle İslâm'ın gelecekteki gelişmesinde kesin bir rol oynadı. Eşi az görülen dînî bir vukûfa (onun bu özelliği, geçirdiği bir takım rûhânî buhranlar ve gösterdiği çabalar sonucu gelişmiş olup, onu bedenen bile etkilemiştir) ve kesin bir zekâya sahip olan Gazâlî, yaşadığı dînî tecrübe sâyesinde Sünnî kelâmın Allah'ın İrâdesi, Kudreti ve Merhameti hakkındaki ifadelerine kendi damarlarında kaynayan kanın hareket ve canlılığını taşıyan bir gerçeklik kazandırmıştır (bkz. V. ve VI. Bölümler). O, hem ulemâyı hem de sûfîleri, gayet açık ve dayanılmaz derecede iknâ edici felsefî bir uslûpla bu hakîkate çağırdı.

Gazâlî'nin İslâm dünyasındaki etkisi ölçülemez. O, tasavvufu dînin bütünleyici bir parçası haline getirerek Sünnî İslâm'ı yeniden kurmakla kalmadı, aynı zamanda tasavvufu gayr-i İslâmî unsurlardan ayıklayarak ıslâh etti ve onu Sünnîliğin hizmetine sundu. Böylece o, uzun bir tarihi gelişme

çizgisinin son noktasını temsil etmektedir. Sûfîlik onun etkisi sayesinde İcmâ'ın tasvibine mazhar oldu. İslâm, yeni bir yaşama canlılığına kavuştu ve bu câzibeyle Afrika, Orta Asya ve Hindistan'da geniş kitleleri sınırları içine aldı (bir sonraki bölüme bakınız). Bundan böyle çok kere büyük bir kelâmcı ile büyük bir sûfîyi aynı kişilikte bulma imkânı doğdu. Biraz sonra da görüleceği gibi bu gelişme, kelâmı, eski şeklî esasları üzerine değil, yenilik ve bütünlük arzeden bir esas üzerine kuran birçok orijinal düşünürün yetişmesini sağladı. Bununla beraber, zamanla bu yeni sentezi iki tehlike iki ayrı yönden tehdid etmeye başladı. Yedinci/onüçüncü ve XIII/XIX. yüzyıllar arasında geçen sürede İslâm'ın karakterinde geniş değişikliklere sebeb olan bu tehlikeler, İslâm toplumunda yeralan bâtıl inanç ve fiillerin çoğunun sorumluluğunu taşımaktadır. Bu tehlikelerden biri, halk arasında yaygın olan dînî inanışların islâm'ı işgâl etmesiyle kendini gösterdi. Bunu gelecek bölümde ele alacağız. İkinci tehlike ise, tasavvuf felsefesinin gelişmesidir ki, bunu hemen tartışma konusu etmemiz gerekiyor. Çünkü fikir düze-yinde kabiliyet ve yaratıcılıklarıyla en yüksek bir dereceye ulaşmış olan insanların zihinlerini hemen hemen bütünüyle işgâl eden ve onların enerjilerini kurutan, bu tehlikedir.

Tasavvuf Felsefesi:

Nasıl ki ilk zühd hayatı, insanın niyet ve sâiklerinin derûnîleştirilmesine ağırlık vererek şerî'atın zâhirî gelişmelerine karşı gösterilen bir tepki idiyse, III/IX. ve IV/X. yüzyıllarda sûfîlerin geliştirdikleri **ma'rifet** (gnosis) nazariyesi, yânî rûhânî tecrübeye dayanan bilgi de, aynı sırada gelişen Kelâm'ın ilim anlayışına bir tepki olarak doğdu. Üçüncü/dokuzuncu yüzyılda sûfîlerin genel olarak özel bir kelâmcılar sınıfını oluşturduklarını ve kelâmın karşısında olma gibi bir durumun sözkonusu olmadığını gösteren birtakım deliller bulunmaktadır. Arapça eserlerin elimizdeki ilk bibliyografyası olan "Fihrist" in yazarı, sûfîleri kelâmcıların beşinci kategorisi olarak ele almakta, buna karşılık Eş'ârîleri bile ayrı bir

sınıf olarak görmektedir. Zamanla kelâmın "İlmü't-Tevhîd"ı-nin karşısına sûfîler "Ma'rifetü't-Tevhîd"i çıkardılar. 'Allah'ın Birliği" anlayışı, sûfî tecrübeciliğin etkisiyle 'Allah'la Bir Olma' anlayışına dönüştürüldü. (**Tevhid** kelimesi Arapçada hem bir şeyin tek olduğunu, hem de iki şeyin birleşmesi anlamına gelir).

Muhtemelen dıştan gelen etkilerin de teşvikiyle sûfîler, çok geçmeden, 'yegâne varolanın Allah olduğu' görüşüne, buradan da 'Allah'ın, her şeyin yegâne hakikatı olduğu' nazariyesine ulaştılar. Eş'ârî ve Mâturîdî kelâmı (Mu'tezile'ye karşı), Allah'ın her türlü fiilin fâili olduğunu iddia ederek yayılmaya başlayınca, tasavvuf felsefesi vakit geçirmeden bu ilkeye sarıldı. Fakat onu kendi esasları içinde yorumladı ve şu sonuca vardı: "**Varolan** yalnız Allah'tır..." İşte Kur'ân'ın Allah'ın vahdâniyeti hakkındaki görüşü, sûfîlerin kendi dînî tecrübelerinde uyguladıkları metodlar sâyesinde bu şekle dönüştürüldü.

Fakat sûfînin içinde bulunduğu şuur hâlinin muhtevâsını açıklamak gâyesiyle öne sürülen herhangi bir nazariyeden daha çok, doğruluğunu kendi iddiasından çıkararak sezgiye dayalı bir kesinliğe ve bunun imtiyazlı bir şekilde ortaya çıkan ifadelerinin yanılmazlığa sahip olduğunu öne süren ma'rifet ilkesi, ulemâ tarafından kabul edilmedi, daha doğrusu edilemedi. Böyle bir ma'rifet nazariyesinden hareket eden sûfîlik ile dış fiillere karşı iç temizliğine ağırlık vermekten ibaret olan zühd ağırlıklı ilk sûfîliğin durumları birbirinden oldukça farklı idi. Ma'rifet nazariyesine bağlı sûfîler, yanılmakdan kesin olarak uzak ve mahiyeti itibariyle de zihnî bilgiden tam anlamıyla farklı olan ve ıslâha gerek göstermeyen bir bilme tarzına sahip olduklarını öne sürmekteydiler. Ulemâ bu iddiaya karşı çıktı; çünkü sûfîlerin görüşü, dörtyüz yıldan fazla bir süredenberi büyük bir çabayla geliştirilen bazı nazariyeleri tehlikeye sokmakla kalmıyor, aynı zamanda ve daha önemli olarak; ma'rifetin tam ve yanılmaz olduğunu kabul ettiğinden, herhangi bir gözden geçirmeyi ve kontrolü (tanımı gereği) lüzumsuz görüyordu. Gazâlî'nin çabaları sonucu ortaya çıkan köklü değişmeden sonra bile ulemâ, eşi ve benzeri bulunmayan böyle bir imtiyazlı bilginin objektif geçerliğini asla kabul etmedi. [128]

---

128. Tasavvufla uzlaşma konusunda atılan en ileri adım Taftazânî tarafından temsil edilmekte olup, bu adım, ulemânın resmî tutumunun da en ileri nok-

Aynı şekilde 'kendinden geçme' halinde sarfedilen sözlerin, sarhoşluk ânının ürünleri olduğundan, geçerli olmadıkları genellikle kabul edilmekle beraber bu sözlerin bile alelâde bilgi yollarıyla tetkik ve tenkid edilemeyen özel bir bilme ve kavrama değerine sahip olduğu öne sürülmekteydi. Hattâ bizzat derûnî tecrübenin "hâller" nazariyesi bile, mü'minlerden sorgusuz sualsiz kabul isteyen kendine özgü bir bâtınî bilginin varlığına zımnen işaret etmektedir. Ma'rifet kerâmetiyle ilgili olan ve Tusterî (ölm. 283/896)'ya atfedilen ilk devre ait ifadelerin birinde özetle şöyle denmektedir: "Rubûbiyyet öyle bir sırra sahiptir ki, eğer o tezâhür etseydi nübüvveti helâk ederdi. Nübüvvet öyle bir sırra sahiptir ki, eğer açığa vurulsaydı bilgiyi silip süpürürdü; ve ma'rifetin öyle bir sırrı vardır ki, eğer Allah onu açığa çıkarsaydı, şerî'atı bir hiç mesâbesine indirirdi".[129]

Aynı Tusterî'nin, şu sözleri söylediği de rivâyet edilmektedir: "Ben Muhammed'in ümmetinden günahkârları, kötülük yapanları, adam öldürenleri, zinâ edenleri ve hırsızları değil; Allah'a tevekkül ettiklerini, O'ndan hoşnud olduklarını ve O'nu sevip arzuladıklarını iddia edenleri kabul etmiyorum..." [130] Nitekim Tusterî oldukça karışık bir ahlâkî nedâmet duygusuyla (bu görüşün bir nazariye şekline bürünmesinden ulemâ, Tusterî'yi suçlu bulmuştur) tasavvuf felsefesini kişiliğinde birleştirmiştir. Aslına bakılırsa bâtınî bilgi hakkında iddiaları ne olursa olsun, sûfîler, kuvvetli bir şekilde Yunan-Gnostik kavramların, Hıristiyan ve Manikeist nazariyelerin etkisi altında kalmışlardır.

Bu Gnostik-Manikeist fikirlerin Sûfîliğe girişinin (III/IX. yüzyılın sonlarında) ilk örneklerinden biri Hz. Muhammed' in Aslî Nûr olduğunu ihtiva eden nazariyedir. "Ontolojik hakikatin Allah'dan sonra gelen unsuru" demek olan Nûr, İbnü'l-Arabî'nin (VII/XIII. yüzyılda) fikirleri sâyesinde sûfîliğin ana doktrini haline geldi. İleride görüleceği gibi, İbnü'l-Arabî,

tasını oluşturmaktadır. Taftazanî, Nesefî'nin meşhur "akide"si üzerindeki yorumunda iman konusunu tartışırken şu hususa işaret etmektedir: "Tasavvufî sezgi, sadece onu yaşayanlar için geçerlidir, başkaları için değil".

129. L. Massignon, Recueil, s. 41 (n. 3).

130. *Aynı eser*, s. 41 (n. 5).

bizzat 'Allah'ı Nur olarak kabul etti. Adem dâhil bütün peygamberleri gölgede bırakan Hz. Muhammed'in 'Aslî Nûr' olduğu nazariyesi ile birlikte geniş ölçüde Sünnilerce de kabul edilen şu meşhûr hadîs ortaya çıktı: "Adem, daha su ile toprak arasında iken ben peygamberdim". Sünnîlik, bu hadîsin ihtiva ettiği metafizik hususları kabul etmemekle beraber, onu, Hz. Muhammed'in diğer peygamberler yanındaki mevkiini dile getiren güzel bir ifâde olarak gördü.

Yine Tusterî'ye atfedilen fakat muhtemelen bu nazariyenin daha sonra Tusterî'nin izinden gidenler tarafından geliştirilmiş hâlini temsil eden bir ifadede şunları okumaktayız: "Allah, Muhammed'in Nûr'unu kendi Nûr'undan yarattı; onu kendi elleriyle şekillendirip ortaya koydu. Bu Nûr, Allah'ın huzurunda yüz bin sene kaldı. Bu süre içinde Allah, gece-gündüz yetmiş bin defa bu Nûr'u düşündü. Daha sonra da aynı Nûr'dan bütün varlıkları yarattı". [131] Bu felsefî yöneliş, nazarî sûfîliği güçlü câzibesine kaptıran Yeni-Eflâtuncu sudûr nazariyesinin de mezcedilmesi ile hız kazandı. Bütün bu fikirler, IV/X. yüzyılın sonlarında kendilerine İhvânu's-Safâ adını veren İsmâîlî bir grubun kaleme aldığı ansiklopedik eserlerde formüle edildi. Beşinci/onbirinci yüzyılda geniş ölçüde yaygınlaşan ve daha sonraki İsmâili Bâtınîliğin kaynaklarından biri olan bu dînî-felsefî eserler, yâni Resâilu İhvâni's-Safâ, rûhun mutlak Varlık'a yükselmesini veya 'dönmesini' ve bu Varlık içinde eriyip gitmesini gâye edinen Yeni-Eflâtuncu görüşü, ma'rifet peşinde koşanların dikkatlerine sundu.

Sûfîliğin ma'rifet dediği işte buydu. O, şerî'tla **hakîkat** (bâtınî gerçek) diye adlandırılan şey arasındaki ilişki hakkında özel bir nazariye geliştirdi. Birçok sûfî, ma'rifet derecesine ulaşanların şerî'atın ötesine gittiklerine inandı. Şöyle ki, sûfînin artık şerî'ata ihtiyacı yoktu; çünkü o, sadece mübtedîler ve halk içindi. Daha az aşırı bir görüşe sahip olan sûfîler bile dîne, eğitici bir vasıta, yükselmek için kullanılan fakat hedefe varıldıktan sonra atılan bir merdiven gözüyle baktılar. Buna rağmen bazı sûfîler, hiç bir noktada şerî'atın çizdiği sınırların

131. *Aynı eser*, s. 39 (n. 1).

ötesine çıkılmaması üzerinde ısrar ettiler. İşte bunlar, bir önceki bölümde sözünü ettiğimiz "bâtınî" ve "zâhirî" kategorileri geliştiren Sünnî Sûfîler idi. Fakat onların getirdikleri ıslâhat yeterli değildi. Çünkü onlar Zâhir ile Bâtın, tasavvufî tecrübe ve onun bilgi muhtevası ile şerî'at hayatı ve aklî düşünce arasında **organik** ve **zarûrî** bir bağ kurup geliştiremediler. Eğer bunu başarabilselerdi, sadece İslâm'daki büyük ve tehlikeli ilk çekişmeleri önlemekle kalmayacak, dîn'i, eşi görülmemiş bir yaratıcılığa sahip kılabileceklerdi. Sonuç olarak bu sûfîler, iki yüzlü davranan ve ulemâdan korktukları için birbiriyle uyuşmayan iki farklı akımı sadece yanyana koymaktan başka bir işi yapmayan kişiler oldukları izlenimini vermekteydiler.

Buna rağmen, sûfîlik, insan zihnini karşı koyulmaz bir ölçüde etkiledi ve IV./X. yüzyıllarda sayıları gittikçe artan birçok aydını kendi safına kazandırdı. Ulemâ'nın geliştirdiği sistemler katılaştı; kılı kırk yaran hukukî tartışmalar, kelâmî konularda boş bilgiçlik taslamalar, ciddî ve yenilik getirebilecek birçok dindar insanı sûfîlerin safına itti. Ulemâ, kendilerini Allah'a götüren özel yollara sahip olduklarını öne süren sûfîlerle alay ettiler; fakat öyle görünüyor ki kendileri de sûfîlik akımının temsil ettiği gerçek dînî talebin güç ve derinliğini anlamadı ve böylece dayandıkları zeminin kaymasına sebeb oldular. Sünnîliğe daha yakın olan sûfîler, orta yolu bulmak için çaba harcadılar, ancak bu da ulemâyı harekete geçiremedi. Bu arada sûfîlik içindeki aşırı tasavvufî akımlar çığ gibi büyümeye başladı. Gazâlî'den hemen önce Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından geliştirilen büyük felsefî-sûfî sistemler tasavvuf akımına canlılık kazandırdı ve bu akımın savunucuları bu sistemleri kendi görüşleri açısından kullanmayı başardılar.

Bu bakımdan Gazâlî'nin üzerine aldığı görev, sadece Sünnî İslâm'ı bir ıslâhata tâbi tuttuğu veya daha doğrusu yeni bir düzene soktuğu için değil, sûfîlik içinde de aynı şekilde bir ıslâhat olduğu için memnuniyetle karşılandı. Allah'ın mahiyeti hakkında yaptığı felsefî araştırmalar Gazâlî'yi bir sonuca götürmedi. Dolayısiyle o, bu bilgiyi bir başka yoldan elde etmek

için Sûfîlîğe dönmedi. O böyle bir bâtınî bilgi mûcizesini ne istedi, ne de umdu. Gazâlî'nin amacı, İmân'ın Hakikatlerini yaşama ve tasavvufî metodlarla onları bir denemeye tâbi tutmaktı. Bunda da başarılı oldu. Tecrübeleri inancını doğruladı ve Gazâlî'yi şu sonuçlara iletti. (1) İman ancak kalp hayatı yoluyla elde edilir; (2) (En az birinci sonuç kadar önemli olarak) sûfîlikte **tasavvurî (kognitif) bir muhtevâ veya gâye olmayıp, yalnız imanın hakikatleri vardır.** Böylece Gazâlî, felsefî sûfîliğin sözde iddialarını reddetti ve cezbenin sarhoşluğuna dalanları kınadı.

Bu, büyük bir sûfî tarafından öğretilen önemli bir dersti. Hatta bunun bütün mistisizm tarihi içinde en önemli bir ders olduğunu düşünme cesaretini kendimizde bulabiliriz. Bu dersten öğrenileni tekrar edecek olursak, mistisizm (sûfîlik dahil), hakîkat hakkında yeni bilgiler'in ve gerçeklerin elde edildiği bir yol değil, bu hakîkate bir bütün olarak anlamlı bir şekilde bakmaktır. Ayrıca mistik şuurun birliği, denemeye tâbi tuttuğu ve yeni **mânâlarla** değiştirdiği gerçek muhtevâya **bağlıdır.** (O, bu muhtevâyı ne kadar aşmaya çalışırsa çalışsın sonuç değişmez.) Şerî'at açısından güven verici bir buluş olan bu görüş, Sûfîlik-Sünnî İslâm ilişkisinde büyük bir değişiklik yaptı; zamanla, ileride göreceğimiz gibi, bu ilişkiyi işleyen ve inançlarını yeni terimlerle ifâde eden bir takım kişiler yetişti.

Gazâlî'nin tenkidçi, sentezci ve ıslâhatçı faaliyeti, aynı zamanda İslâmın rûhânî hayatında verimli bir zemin oluşturdu ve İslâm toplumundaki düşünce akımlarını hem yeni bölümlenmelere, hem de yeni birleşmelere zorladı. Gazâlî'nin ölümünden sonra aynı asırda İslâm'da nazarî seviyede en güçlü ve önemli birleşme, felsefî akımlarla sûfîlik arasında oldu. Bu konuya bir önceki bölümde temas etmiştik. Gazâlî'nin başlattığı ve Sünnî İslâm'ın sürdürdüğü şiddetli hücum karşısında aklî felsefe ölmedi, fakat yeraltına çekildi. Orada tasavvuf felsefesi kılığına bürünmek suretiyle hazır ve güvenilir bir barınak bularak kendisine yapılanın öcünü aldı. Burada felsefe, zaptedilmesi hemen-hemen imkânsız bir kale haline geldi; çünkü o, aklî ve tam anlamiyle felsefî bir şekle sa-

hip iken tenkid edilebilirdi. (Nitekim Gazâlî onun bütün yetersizliğini gözler önüne sermiş bulunuyordu); halbuki kazandığı yeni felsefî sûfîlik şekli içinde aklî tenkidden korundu, yanılmaz bir sezginin ürünü olduğunu iddia etti. Böylece Gazâlî'nin savunduğu ve Sünnî Sûfîlerin benimsediği tasavvuf metodolojisinin şeklî yapısı (ana hatlarıyla yukarda ele alınmıştı), Ortaçağın sonlarında bazı mükemmel kafaları gittikçe kendisine çeken yeni tasavvuf felsefesi tarafından hiçe sayıldı. Sünnî sûfîliğin 'metafizikî olmayan' bir sezgicilik aldı ve bu yolu benimseyenler metafizikî bir bilgiye ulaştıklarını iddia etmeye koyuldular.

Yeni tasavvuf bilgi nazariyesi, klâsik ifadesine Vahdet-i Vucûd anlayışının büyük ustası İbnü'l-Arabî (ölm. 638/1240) ile kavuştu. İbnü'l-Arabî, şaheseri olan *Fütûhâtü'l-Mekkîye*'nin ilk kısmında bilgi edinme yollarını tartışma konusu ederek bilginin en yüksek ve en güvenilir kaynağının **keşf** olduğu sonucuna varır. O, tamamen akla dayandıklarından dolayı filozofları tenkid eder. Fakat aynı eserde bütün felsefî nazariyelerin yanlış oldukları düşünülerek reddedilemiyeceği hususunda dîn adamlarını uyarır. Bütün bu faaliyetlerin sonucu olarak ortaya çıkan gerçek durum şuydu: İbnü'l-Arabî ve onun izinden gidenlerce kabul edilen ve geliştirilen felsefî miras, "tekçi" (**monist**) bir nazariyeye (Vahdet-i Vucûd'çuluğa) dönüştürüldü. Fakat bu doktrin, aklın bir ürünü olarak ortaya konmadı, sadece mistik sezgi adına ifadeye kavuşturuldu. Bundan sonra yazılan Vahdet-i Vucûd'cu eserler, akılcılara yöneltilen tenkidler ve sezgiyi savunmak için aklı yeren ifadelerle doludur. Bu durum, sûfîlerin, felsefenin baş düşmanları oldukları intibaını vermektedir. Bu vesile ile, büyük Sûfî şair-filozof Celâleddin-i Rûmî (ölm. 672/1273) şöyle demektedir: "Filozofların bacakları ağaçtan yapılmıştır; doğrusu 'ağaçtan yapılmış bacaklar' çok zayıf olur...." Bununla beraber gerçekte felsefe karşısında gösterilen bu muhalefet sâdece metodolojik bir nitelikte olup aşağı-yukarı kesin bir biçimde Gazâlî'nin sünnî ulemâ karşısındaki muhalefetine tekabül etmektedir. Bu muhalefette muhtevâ değişmemektedir; burada karşı-karşıya getirilen, bir tecrübe ve yaşama şekliyle aklî düşünce tarzıdır.

Nitekim Sadreddin Şirâzî (bir sonraki bölüme bakınız) gibi daha sonraki devirlerde yaşayan filozofların bile kendi bilgi nazariyelerinin çerçevesi içinde, keşfi, sistemli olarak en yüksek bilgi şekli olarak kabul ettiklerini görmekteyiz.

Sûfîliğin, bilgi nazariyesi açısından Sünnî kelâmcılara meydan okuması konusu üzerinde yeterince duruldu. Daha ciddî bir meydan okuma, esas itibariyle İbnü'l-Arabî'nin çok yönlü ve dâhîce hayâl gücünün bir ürünü olan Vahdet-i Vucûd'culuğun muhtevâsından gelmekteydi Nazariyeye önem veren sûfîlerin görüşlerinde sünnî kelâmın yerini alan İbnü'l-Arabî sistemi, Sünnî İslâm'ın öğretisinin tam tersi olan, baştan sona kadar "tekçi" (monist) ve Vahdet-i Vucûd'cu bir muhtevâ'ya sahipti. Kısaca ifade edilecek olursa, İbnü'l-Arabi'ye göre, Mutlak Hakikat, aşkındır (müte'âldir), isimsizdir; O'nun yegâne sıfatı bizâtihi varlık olmasıdır. Fakat bu Mutlak, bir çeşit ilerleme veya inme ve belirlenme (ta'ayyun) sonucu bir varlık hâli geliştirerek orada kendi sıfatlarının, bilgisinin, kudretinin, canlılık ve yaratıcılığı v.s.'nin şuuruna varır. Bununla beraber bu kemâl sıfatları sadece O'nun zihninde veya şuurunda vardır. Fakat dünyanın yaratıldığı malzemeyi meydana getiren de yine bu sıfatlardır. Dünyanın 'yaratılması', bu sıfatların Mutlak Ruh'dan dışa, gerçek varlığa yansımasından başka bir şey değildir. 'Gerçek varlık' denen şey de Mutlak'ın kendi varlığından ibarettir. Allah'ın sıfatları veya isimleri, İlâhî Ruh'da mevcut olduklarından dış varlıktan önce gelirler, ve 'yaratılmış' dünyanın özünü oluştururlar. Bu özlerin en yükseğini, tezâhürünü Peygamber Hz. Muhammed'in tarihî kişiliğinde bulan öz oluşturur. Hz. Muhammed'de tezâhür eden bu özün müte'âl noktası "Hâtemü'l-Enbiyâ'da değil, 'Hâtemü'l-Evliyâ'da idrâk edilmiş olacaktır. 'Velîlerin Son Halkası' ise İbnü'l-Arâbî'den başkası değildir.

Bu nazariyelerden her ikisi de Sünnîliği doğrudan doğruya tehdit etmekte idi. Hz. Peygamber'in statüsünü hedef alan ikinci nazariye, İbnü'l-Arâbî'nin 'Hâtemü'l-Evliyâ' olduğu hususundaki iddiası ciddîye alınmadığı için gücünü yitirdi. Buna rağmen, Gazâlî'den öncekilerin nebî - velî ilişkisi hakkındaki

çekişmesi yeniden canlandırıldı. Fakat bu iki nazariyenin daha da gizli etkisi, şerî'atın ve onun görünen ana direğinin, yâni hukûkun ciddî bir şekilde tehlikeye sokulmasıydı. Tam anlamiyle Vahdet-i Vucûd'cu bir sistem, dîne ne kadar önem verdiğini, ne kadar dikkatli ve basiretli olduğunu söylerse söylesin, mahiyeti gereği, ahlâkî standartların objektif geçerliğini ciddîye alamaz. "Herşey O'dur" (farsça, hçme ûst) bunun kaçınılmaz sonucu idi. İranlı sûfî şâir (IX/XV. yüzyıl) Câmî şöyle der:

Arkadaş, dost, yoldaş,
Hepsi O,
Dilencinin yırtık - sökük elbisesindeki de,
Kırallara lâyık sırmalı kaftanlardaki de,
Hep O;
Çeşitliliğin sergilenişinde veya birliğin gizliliğinde
Vallâhî hep O !
Tallâhi hep O !

Bu literatürün, özellikle şiir şeklindeki ifadesinin dikkate değer bir yönü, dünyevî aşk örneklerinin, Allah'ı arayanların aşkını dile getirecek şekilde geliştirilmesi ve kullanılmasıdır. Bizzat İbnü'l-Arabî, Mekke'de karşılaştığı bir kadından aldığı ilhamla kendi lirik Tercuman-ul-Eşvak (Arzuların Tercümanı)'ını kaleme aldı. Daha sonra bu eseri yorumlayarak sözünü ettiği arzuların rûhânî arzular olduğunu göstermeye çalıştı. Genellikle cinsellik - ötesi (para - seksüel bir sembolizmi, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde bolca görmek mümkündür. O, Adem'i ilk 'gerçek dişi' olarak görür, çünkü Havvâ ondan doğmuştur. İkinci Adem, yâni Meryem, İsâ'yı dünyaya getirirken aynı fiili tekrarlamıştır. Daha sonraları parlak bir şekilde gelişen İran tasavvuf şiirinde aşk örnekleri o kadar açık bir gerçeklilik içinde kullanılmıştır ki birçok şâirin rûhânî aşktan mı, yoksa dünya aşkından mı söz ettiğini anlamak bir tartışma konusu hâlini almıştır. Bu örnekler, Farsça, Türkçe ve Urduca yazılmış birçok şiirin hazır malzemesi hâli-

ne gelmiş ve câzibesi o kadar kuvvetli olmuştur ki edebiyat, ancak yüzyılımızda ondan uzaklaşmaya başlamıştır. Vahdet-i Vucûd diye bilinen "tekçi" (monist) nazariyenin İslâm için ne gibi pratik sonuçları ortaya çıkardığını ve onun bizzat İslâmî şerî'at kavramını alt üst etme yönünden ne denli tehdit ettiğini bir sonraki bölümde ele alacağız. Bu güçlüğün üstesinden gelmek için Sünnî kuvvetlerin uyguladıkları metodlara bir göz atarak bu bölümü bitirebiliriz. Taftazânî (ölm. 791/1389) gibi son devirde yaşayan bazı kimselerin, sezginin, tasavvufî hâli yaşayan *kimse için geçerli olduğuna*, dolayısiyle bu geçerliliğin ferdî tecrübenin ötesine götürülerek genelleştirilemiyeceğine inanmalarına rağmen, Sünnî'ik, yukarda da işaret edildiği gibi, sûfîliğin sezgi veya keşf görüşünün objektif geçerliliğini nazarî seviyede kabule yanaşmamaktaydı. Kelâmî seviyede (bu seviye, îtikâdî seviyeden farklı olarak genel halk kitlesini değil Müslüman aydınları içine alır) ise, sûfîliğin yanılmazlık iddiası kabul edilmemekle beraber, onun sezgiye dâir görüşü ciddîye alınmaya başlandı. Aslında Vahdet-i Vucûd'culuğun monizm'ini Sünnî kelâmcıların çoğu tereddütsüz reddetmiştir.

İşte İbn Teymiyye (bkz. VI. Bölüm) ve onun izinden gidenlerin, özellikle İbn Kayyım'ın VIII/XIV. yüzyıldan itibaren günışığına çıkan faaliyetleri esas itibariyle böyle bir geçmişe dayanmaktaydı. Altıncı bölümde de gördüğümüz gibi, İbn Teymiyye ve Okulu, sûfîlerin, ibadet derecesine vardırdıkları mezar ziyaretlerini ve velîler karşısındaki aşırı tutumlarını reddetmekle beraber, onların dînî tecrübeye dayanan metodlarını kabul etmekteydi. İbn Teymiyye'nin öğrencisi İbn Kayyım, hocasına nazaran sûfîler hakkında daha hoşgörülü bir dil kullanmıştır. İbn Teymiyye ve Okulu, daha çok sûfî tecrübenin tam ve yanılmaz bir geçerliğe sahip olmadığı, gerçekte bu tecrübenin muhtevâsıyla ilgili geçerliliğin, dış dünyadan ayrı olarak düşünülemiyeceği üzerinde ısrar etmekteydi. Öyle ise sûfîlik, şerî'atı *yorumlayabilir, ona yeni bir anlam verebilir;* fakat onu hiçe sayamaz. Onlara göre Vahdet-i Vucûd'culuk, gerçekler dünyasında bulunan ve herhangi bir hükmün geçerliliğinin ortaya konulmasında bir köşetaşı vazifesi görmek

zorunda olan bütün ayırımları silip süpürmekte ve bu şekilde şeri'atı ve ahlâk düzenini yıkmaktadır. Vahdet-i Vucûd'culuk, bu ölçüye göre hareket etmek şöyle dursun, bizzat ölçüyü inkâr etmektedir. Öyleyse bu nazariye, âlem'in **ahlâkî** bir yorumu olarak reddedilmelidir. İbn Teymiyye'nin tenkidlerinin ilk hedefini, 'Varlığın Birliği' nazariyesinin teşkil ettiğinde şüphe yoktur. Fakat o, daha gerilere giderek Eş'ârilik'teki 'Allah'ın İradesi' görüşünün, Vahdet-i Vucûd'culuğun gelişmesine önemli ölçüde yardımcı olduğunu müşahede etmektedir. Bu durumda İbn Teymiyye kendisini, yerine getirmekle yükümlü olduğu bir görevle karşı karşıya buldu: O, öyle bir şeri'at kavramı ortaya koymalıydı ki, bu kavram, Mu'tezile ile Eş'ârilik ve Vahdet-i Vucûdculukla ahlâk kanununun gerçekliği arasında ikili fakat birbirine benzeyen bir senteze ulaşabilsin.

İbn Teymiyye'nin fikirleri, ulemâ sınıfından bile gelen çeşitli tenkitlerin doğmasına sebeb oldu. Bunun başlıca sebebi, İbn Teymiyye'nin taklidi reddetmesi ve Eş'ârilik dahil (çünkü o, İslâmî-olmayan bir kaderciliğin propagandasını yapmıştır) hemen hemen bütün İslâm mezheplerini amansız bir tenkide tâbi tutmuş olmasıydı. Bununla beraber onun mesajı, gederek daha sonraki dînî gelişmeler için bir maya oldu, ve XII/XVIII. yüzyılda beliren Vehhâbî islâhat hareketinde bütün şiddetiyle ortaya çıktı (bkz. XII. Bölüm). Fakat en ümit verici ve en etkili yaklaşım, sûfîliği bizzat sûfîlik içinde bir ıslâhata tâbi tutmak oldu. Gazâlî'nin ölümünden sonra tedricen İcmâ'ın tasvibini kazanan sûfîlik, ulemâdan bir çok kişiyi kendine çekti. Bu insanlar, tasavvufu ciddîye almadan, onu aşırılıklarından ve sapmalardan arındırmanın mümkün olamıyacağına inanmaktaydılar. İslâm Ortaçağının son yüzyıllarında sûfîliğin kalbi temizleyici ve müşahedeyi temel alan yolu ile, Hadîs, Hukuk ve Kelâm gibi Sünnî ilim dallarını birleştirme, kesintisiz olarak başvurulan normal bir usûl haline geldi.

İbnü'l-Arabi'nin Vahdet-i Vucûd'cu görüşünün ortaya çıkardığı aşırı ölçülere varan fikrî ve rûhânî neticelerin tenkid edilmesine, sûfîliğin kendi içinde bile erken bir tarihte başlanmış bulunuyordu. Dikkate değer bir sûfî olan Semnânî

(ölm. 736/1336), İbnü'l- Arabi'yi Allah'la insanı özdeş saymak ve âlemle Allah'ı birbirine karıştırmakla itham etti. Bu hareket, aşırılıklardan arınmış sûfiliğin Hindistanlı büyük nazariyecisi Ahmed Sirhindî'nin (ölm. 1034/1625) öğretisinde zirve noktasına ulaştı. Nakşîbendi tarikatına mensup bir sûfî olan Sirhindî, Vahdet-i Vucûd'culuğu tecrübî düzeyde gerçek kabul etmekle beraber onun, sûfîlikteki gelişmenin son basamağı olmadığını ifade etti. Böylece o, dindeki ahlâkî ayırımların hakkını vermek için kendi nazariyesini kurdu ve bunu Hindistan ve Maverâünnehir'e dağılmış olan müridlerine yazdığı mektuplarla yaymaya koyuldu. O, İbn Teymiyye'nin sûfîlik hakkında söylediklerini teyid ederek genellikle şerî'atın karşısına çıkarılan tasavvufî **hakikat**'ın, gerçekte bizzat şerî'atın hayat kaynağı olduğunu öğretti.

Sirhindî hareketi Hind altkıtasında önemli ölçüde etkili oldu ve sûfî zümreler arasında görülen ahlâkî kayıtsızlığa başarıyla karşı koydu. Fakat bu grubun gösterdiği bütün çabalara rağmen, bir çokları Vahdet-i Vucûd'culuğun câzibesine dayanacak halde değildi. Bu, özellikle Hindistan için doğrudur. Çünkü orada İslâm'ın sürekli olarak karşı koyduğu Hindu Panteizmi'nin etkisi sözkonusu idi. Kısmen bu etkilerin bir sonucu olarak Moğol imparatoru Ekber, X/XVI. yüzyılda Dîn-i İlâhî (farklı dinlere ait fikirlerin bir araya getirilmesinden oluşmuştur) diye adlandırdığı yeni bir dîn ortaya attı ve onu bir devlet dîni olarak kabul ettirmeye çalıştı. (Sirhindî'nin buna karşı başlattığı hareket başarılı bir tepkiydi). Demek ki bu ikinci tasavvufî hareket, Vahdet-i Vucûd'culukla şerî'atın ahlâkî hükümlerini uzlaştırmayı amaçlamaktaydı. Bu düşüncenin en önemli temsilcileri Suriyeli Abdu'l-Ganî Nabulusî (ölm. 1144/1731) ve Şah Veliyyullah Dehlevî (ölm. 1176/1762) idiler. Aynı şekilde tasavvufî nazariyenin, Vahdet-i Vucûd'culuktan kesin bir şekilde koparılarak yeniden yorumlanması, Malaya Adalarında Nureddin İbn Muhammed er-Ranîrî (ölm. 1077/1666) tarafından yapıldı. Genel amaçları yönünden, bu sûfî kelâmcıların tasavvuf açısından dîne bakışlarıyla İbn Teymiyye'nin Sünnî açıdan tasavvufa bakan sentezci rûhu arasında bir benzetmeye gidilebilir. Bütün bu çabaların dik-

kate değer sonucu olarak İslâm Kelâmı'nın karakteri, geleneksel skolâstik şeklinden daha fikrî ve nazarî bir şekle dönüşmüş oldu. Bu işi, tasavvufa intisab etmiş olan fakat aynı ölçüde Sünnîliğe bağlılıkları da tartışma kabul etmeyen insanlar başlatmışlardır. Bu, bize İslâm'ın temelde evrensel olan dehâsının parlak bir örneğini sunmaktadır. Burada sürekli gerginlikler ve meydan okumaların yanısıra bir değiştirme, adapte etme ve özümseme süreci içinde bu gerginliklerin giderilmesi ve meydan okumaların cevapsız bırakılmaması için, aynı ölçüde güçlü ve ısrarlı çabaları ihtiva eden bir panorama ile karşıkarşıya bulunmaktayız.

Dokuzuncu Bölüm

SUFİ TEŞKİLAT

Sûfilik ve Halk İnançları - Sûfî Tarikatlar - Sonuç

Sûfilik ve Halk İnançları

Sûfilik, nazariyesi ve tatbikatlarıyla nasıl ilk müslümanlar arasında görülen zühd hayatından ve vâ'izlerin faaliyetlerinden doğduysa, Halk inançları da V./XI. yüzyıldan itibaren bütün İslâm dünyasında hayret verici bir hızla tarikatlar istikâmetinde bir gelişme gösterdi ki, bu, doğrudan doğruya tasavvufî okulların nazariyeleriyle ilgilidir. Tasavvufî ideaIin ilk gelişmesi, ifade edilişi ve bu ideale ait geniş tatbikat usûlleri, sınırlı ve kapalı bir müridler topluluğunun başında bulunan münferit sûfilerce ortaya konmuştur. Farklı nazariyelere sahip olan bu tasavvufî gruplara kolayca 'tasavvufî okullar' adı verilebilir. Beşinci/onbirinci yüzyılda yaşayan sûfî Ali el-Hucvirî (Lahor'daki türbesine halk büyük bir sevgi ve hürmet göstermektedir) Keşf el-Mahcûb adlı eserinde bu okulların bellibaşlı görüşlerini kaydetmiştir.

Üçüncü/dokuzuncu yüzyılın ortalarında Bağdad'da ve diğer yerlerde sûfilik, halka açıkça öğretilmeye başlandı. Onun, halk kitlelerini büyük bir coşkunlukla kendisine çekmesini, çeşitli dînî, içtimâî ve siyâsî etkenleri dikkate alarak

açıklamak gerekir. Herşeyden önce sûfîlik, mensuplarını Allah ile doğrudan temasa geçirdiğini öne sürmekteydi. Bu görüşü ulemâ reddetti. Ancak bu idealin cazibesi o kadar güçlüydü ki, sûfîlik, zamanla tam anlamıyla kendisine ait düşünce yapısı, tatbikat ve teşkilâtıyla 'din içinde din' haline geldi. Sûfîlik, idealinin gerçekleşmesi için derli-toplu ve somut bir metod sunmakta ve buna göre mürid, beşerî tabiatından sıyrılıp ilâhî bir hâle kavuşuncaya kadar 'makam'dan 'makam'a iletilmekteydi. Samimî olarak açıklanan yüksek ideallerine ve ahlâk kurallarına rağmen, tasavvufî hareketin halk seviyesindeki önderleri, meslek hâline gelmiş ve müesseseleşmiş bir 'Allah'a varma' anlayışının zarurî olarak ihtivâ ettiği ahlâkî tehlikeler karşısında günden güne daha az hassasiyet göstermeye başladılar. Fakat tasavvufun câzibesi o kadar dayanılmaz idi ki, ulemânın uyarıcı sesi gittikçe etkisini yitirdi ve nihâyet Sünnî İslâm VIII/XIV. yüzyıldan sonra teslim oldu.

Fakat doğrudan doğruya dînî nitelikte olan motivasyon, Sûfîliğin yayılmasında rol oynayan yegâne faktör değildi. Onun sosyo-politik fonksiyonu ve zaman-zaman açığa vurduğu tepki, dînî fonksiyonundan daha da güçlüydü. Sûfîlik, teşkilâtlanmış âyinleri sâyesinde özellikle eğitim görmemiş zümrelerin sosyal ihtiyaçlarını karşılamaktaydı. Herşeyden çok bu husus, şehir hayatının kültür etkisinden uzak olan köylerdeki 'sâde ve basit tarikatların' göstermiş oldukları başarıları açıklamaktadır. Özellikle müziğe, raksa ve diğer sazlı sözlü âyinlere rahatça yer veren tarikatların durumu bu merkezde idi. İşte bu içtimaî dînî âyinler ve törenler sayesinde sûfîlik, teşkilâtlanmış meslek gruplarıyla ilişki kurmaya başladı. Bu, özellikle Ortaçağ Türkiyesi için doğrudur. Türkiye'de sûfîlik hareketi, esnaf teşkilâtları ve Yeniçeri teşkilâtlarıyla yakın bir ilişki içindeydi. Bütün zenaatkâr ve san'atkâr teşkilatları şu veya bu şeyhe bağlı olup, rûhânî güçlerini ondan almaktaydılar. Bu açıdan bakılacak olursa sözkonusu bu esnaf teşkilatları ile Ortaçağ Avrupa Esnaf teşkilâtları arasında açık bir benzerliğin olduğu görülür. Sûfî teşkilâtları, aynı zamanda devlet otoritesine karşı bir çeşit siyâsî birliği, tekelci ve müstebit sultanlar karşısında halkı desteksiz ve güvensiz

bırakarak günden güne çökmekteydi. Sultan otoritesi, kanunsuzluğa ve karışıklığa nisbetle ehven-i şer olduğu düşünülerek ulemâ tarafından da kabul edilmiş durumdaydı. Sûfîlik teşkilâtlanmış şek-liyle aynı zamanda siyasî zorbalık karşısına dikilen bir tepki olmaktaydı. Ortaçağ Türkiye'sinin durumu, günümüz Kuzey ve Batı Afrikasında, Güney Sûdan'daki duruma tam anlamıyla benzemekteydi. Yedinci/onüçüncü yüzyıldan (bu sırada Şeyh Baba İlyas ve halifesi İshak, son Selçuklu Sultanına karşı başkaldırdı) XI./XVII. yüzyıla kadar Türkiye'de sûfî hareket ile çok sayıda başkaldırma olayları arasında bir ilişki kurulmuştur. Aşağıda görüleceği gibi, Afrika'da çeşitli tarikatlar, Avrupa'nın müstemlekeci güçleri karşısında sürekli bir askerî mukavemet göstermişlerdir.

Sûfî hareketin ulemâdan nefret etmesini de sâdece dinî sebebler açısından düşünmemek gerekir. Çünkü ulemâ, bir sınıf olarak, devlete sıkı sıkıya bağlıydı. Devletin yürürlüğe koymakla yükümlü olduğu kanun, ulemânın formülleştirdiği dinî kanundu. Ayrıca ulemâ, devletin icrâ kuvvetiydi, çünkü kanunun uygulanmasından onlar sorumluydu. Bu itibarla, halkın gözünde, ulemâ ve onların savundukları din, mecburen, devletle işbirliği içindeydi. Tarikat mensuplarının özellikle Ortaçağ sonlarında takındıkları düşmanca tutum dikkatlice tahlil edilince, onun sadece entellektüel ve dışa kapanıklıkları kazanmış olduğu aristokratik bir görünümden dolayı değil, burada açıklamaya çalıştığımız durumdan doğduğu görülür. Fakat sözkonusu birinci etkenin de önemli rol oynadığından şüphe yoktur.

Yüksek sesle Kur'ân okumak için bazı kişilerin özel olarak biraraya gelmeleriyle II./VIII. yüzyılda gayr-i resmî ve rahat bir şekilde başlayan **zikr** (kelime anlamı 'hatırlama' yâni 'Allah'ı hatırlamak' demek olup, bunun için Kur'ân'ın muayyen âyetleri okunurdu) daha sonraki yüzyıllarda iyice gelişerek dînî âyin şekline dönüştü. Özellikle Afrika tarikatlarında zikr kelimesinin yerini, genel olarak vird kelimesi almaktaydı. Zamanla **zikr** ve **vird** kelimeleri Kurân okumak anlamına değil, genellikle 'Allah'ın Güzel İsimlerini ihtiva eden ve

tesbih çekilerek söylenen kısa dînî ifadelerin tekrarı' anlamına gelmeye başladı. Pek de İslâmî bir kaynağa sahip olmayan, hattâ bazı hallerde Hıristiyanlığa ait tatbikatlara dayanan fakat buna rağmen yine de İslamî bir şekle sokulan bir "giriş âyini" kabul edildi. Bir Halvetiyye şeyhi tarafından icra edilen bu giriş âyiniyle (buna **bey'a** denmektedir) ilgili kısa bir açıklamada şöyle denir:

> "Mürid, şeyhinin huzurunda dizleri birbirine dokunacak şekilde oturur. Yüzünü güneye çevirmiş olan şeyh, kendi ellerini, rûhunu şeyhine teslim etmiş olan müridin elleri içine koyarak Fatiha sûresini okur... Şeyh, müride kendisi ile birlikte üç kez şunu söylemesini emreder: 'Estağfiru'llah el-Azîm' - Büyük Allah'tan Mağfiret dilerim.- Şeyh daha sonra Kur'ân'ın son iki sûresini okur... Bunu, Kur'ân'daki 'Bağlılık ve İtaat' âyetini okuma takib eder: (Ey Muhammed! Sana itaat edenler aslında Allah'a etmiş olurlar.) Bundan sonra şeyh, mürid için dua eder ve onu Allah'a emanet eder; tarikata intisabından doğan görevleri yerine getirmesi ve daima doğru yolda yürümesi için onu uyarır". [132]

Vecd hâline girmeyi sağlamak için daha başka yabancı usûller çok geçmeden tarikatlara girmeye başladı. Halkın dînî tutum ve düşünceleri karşısında tâviz verme yolunu seçmiş olan sûfîlik, zamanla onlara teslim oldu ve böylece VII./XIII. yüzyılın sonu ve VIII./XIV. yüzyılın başlarında dönüşü olmayan bir noktaya varıldı. Sûfîliğe giren bu yeni unsurlar arasında özellikle müzik, raks ve zorlayıcı beden hareketleri başta gelmekteydi. Müziğin Kâdiriyye tarikatına bu tarikatın kurucusu olan Abdülkâdir Gîylânî'nin üçüncü neslinden Şemsüddin tarafından sokulduğu söylenmektedir. Bir başka tarikat olan Rıfâîlik, bu çeşit tatbikatlarda o kadar ileri gitti ki onlara 'yüksek sesle ağlayan ve inleyen dervişler' denmeye

---

132. O.Depont ve X. Coppolani, *Les Confréries Religieuses Musulmanes*, Algiers, 1897, s. 208.

başlandı. Rıfâîler, elleriyle birbirlerinin omuzlarından tutarak bir daire oluşturup zikrederlerken vücutlarının üst kısımlarını öne ve arkaya atar, cezbe ânına geldiklerinde kendilerini daha önce oraya yerleştirilmiş olan yılan ve bıçak gibi şeylerin üstüne bırakıverirlerdi. Bir başka tarikatın, VII/XIV. yüzyılda faaliyete koyulan Cibâviyye tarikatının mensupları ise, bir salonun etrafında sağ topukları üzerinde gözleri kapalı, kolları açık bir şekilde raksederlerdi ki, bunlara da 'dönen dervişler' denirdi. Daha aşırı tarikatlarda raks esnasında elbiseleri yırtma ve cam yeme gibi (bu tür şeyler Moğol işgâli sonucu ortaya çıkan Şamanist etkilere atfedilmektedir) bir takım aşırı davranışlara rastlanmaktaydı.

Halk inançlarının ortaya çıkardığı bu durum tasavvufun idealini yerinden söküyp atmamakla beraber onun vechesini köklü bir değişikliğe tabi tuttu. İslâm toplumu, pratik açıdan bir ruh göçüne (metempsychosis) uğradı. Sûfîlik, bir ahlâkî disiplin ve yüceliş metodu, gerçek rûhânî bir aydınlatma aracı olacağı yerde bir takım görüntüler ve kendikendini hepnotize etmeler yüzünden rûhânî bir hokkabazlık şekline bürünürken, nazarî açıdan da yarı çılgın bir tasavvufî irfanîliğe dönüştü. Aslında nazariye ile tatbikat birbirlerini karşılıklı olarak etkilemekteydi. Beşinci/onbirinci yüzyıla doğru velîlerin kerâmetine olan inanç, artık iyice yaygın bir durum almıştı. Sünnîlik de, ihti-yatlı bir ölçüde de olsa, kerâmeti kabul etti. Dördüncü/onuncu yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Fârâbî, kerâmet konusuna herhangi bir yer vermediyse de tam anlamıyla filozof olan kişiler arasında sayılan ve Fârâbî'den bir asır sonra yaşayan İbn Sînâ bile hiç değilse ilmî psikoloji ile açıklanması mümkün olan "kerâmetler"e yer bulmak için aklî bir nazariye düzenlemek zarûretini duydu. Gazâlî'ye ait bazı fikirlerin etkisi altında kalınarak maddî âlemle ruhânî âlem arasında varolduğuna inanılan ve VII. Bölümde anlatılan Alemu'l-Misâl (Semboller ve Şekiller Dünyası)'in varlığını isbat etmek amacıyla bir nazariye geliştirildi. Bu rûya ve gölge ülkesi, nazariyede, kerâmet tellâllığının bir arenası durumundaydı. Birçok şeyhin rûhânî demagojisi ile bir araya gelen bu anlayış, başta şarlatanlık olmak üzere her tür-

lü sapıklığa yolaçtı. Dengesi bozuk meczuplar (sürekli olarak kendinden geçenler), başkalarının sırtından geçinen dilenciler ve halkı sömüren dervişler, sûfiliğin ihtişamlı günlerinde Hz. Muhammed'in Dînî'ni ele geçirdiklerini ilan ettiler. Ve böylece İslâm, rûhen vurdumduymaz ve dengesiz kişilerin merhametine terkedildi.

Aslında kerâmete inanma, velîlere kendi müridleri tarafından atfedilen daha şümullü rûhânî kudretler kavramının bir bölümünü oluşturmaktaydı. Manevî önderden (Şeyhten) sudûr eden bu kudretler, müridlerin maddî ve manevî kaderlerini etkilemekteydi. Buna **bereket** veya **feyz** denmektedir. Berekete inanmanın yaygınlaşması, şeyhlere ait mezarları ve yatır olduğu öne sürülen yerleri ibâdete lâyık mahaller hâline getirdi. Hâlâ yılda birkaç defa bu velîlerin mezarlarına, çok kere panayırla birlikte yeralan özel ziyaretler tertib edilmekte ve bu yerler, uzaktan ve yakından gelen binlerce insanın sosyal dert ve ihtiyaçlarının içtenlikle açığa vurulduğu birtakım gösterilere sahne olmaktadır. Keramet sahibi bütün velîler arasında ençok hürmet ve ta'zîme lâyık olan yeri, Abdülkâdir Giylânî (aşağıya bakınız) işgâl etmektedir. Bu zât, ibâdet edercesine sûfîlere bağlı olan halkın gözünde neredeyse Hz. Muhammed'in yerini almaktaydı.

Şeyh, (İran ve Hindistan'da Pîr ve Mürşîd, siyah Afrika'da Mukaddem) adı verilen tarikat liderinin, **fakîr, derviş, mürid, ihvân** veya Ticânî Tarikatında olduğu gibi **ashâb** adı verilen müridlerinin maddî ve manevî faaliyetleri üzerindeki mutlak otoritesi, teşkilâtlanmış sûfîliğin ana ilkesini oluşturmaktadır. Yeterince değerli bir rehberlik görülmediği takdirde bir şeyhin yaşayan otoritesinden vazgeçilebileceği görüşüne, sûfî hareketinde çok nadir olarak rastlanmaktadır. Büyük bir çoğunluk, tam anlamıyla mükemmel bir öndere, yaşayan bir şeyhe itaat etmenin mutlak zarureti üzerinde ısrar etmektedir. Böylece sûfîlik, tamamiyle belli kişiler etrafında oluşan bir tapınma hâlini aldığı görülmektedir. Farsçadaki **bi-pîrâ** (pîri alma-yan kişi) sözü, neredeyse halk nazarında Allah'ı tanımayan (Allahsız kişi) anlamına gelmekteydi. Öyle görünüyor ki, bu görüşün kaynağında şöyle bir korku yatmak-

tadır: Eğer insanlara yol gösterecek bir rehber yoksa, herkesin kendi kendisinin mânevi ölçüsü olması gerekir. Bu vesileyle bizzat Gazâlî şöyle demektedir:

> "Mürid, kendisini doğru yola iletecek bir mürşide zarurî olarak muhtaçtır. Çünkü imâna giden yol, karanlıktır; oysa Şeytan'ın yolları çoktur ve açıktır. Şeytan, kendisine yol gösterecek şeyhi bulunmayan bin insanı kendi yollarına çekecektir. Öyleyse nehir kenarında yürüyen bir kör, nasıl yolgöstericisine sarılmak, tam anlamıyla teslim olmak, hiç bir hususta itiraz etmemek ve onu adım-adım takip etmek zorundaysa, mürîd de şeyhine öylece sarılmalıdır. O, şunu iyice bilmelidir ki, şeyhinin yapacağı hatâdan -eğer herhangi bir hatâ söz konusuysa- elde edeceği yarar, kendi sevâbından -eğer sevâb işleyecek durumdaysa- elde edeceği yarardan daha büyüktür." [133]

"Ölü bir vücud, cenaze yıkayıcısının elinde nasılsa sen de şeyhinin elinde öyle olmalısın" sözü, bu anlayışı çok iyi özetlemektedir. Bu, "tıpkı bir ceset gibi olma" felsefesinin, bizzat Sünnîliğin, "ictihâd kapısının kapanması" ile ilgili görüşünün hemen akabinde güç kazanmış olması önemlidir. Gerçekte sûfîliğin bu ilkesi, heryerde harfiyyen uygulanmadı. Müstesnâ bir kabiliyete sahip olan bir müridin, şeyhi tarafından mürşid olarak kabul edildiği durumlar az değildir. Yine sûfîlik tarihi, ahlâkî yüceliğe erişmiş büyük ve sağlam şahsiyetlerle doludur. Bununla beraber bir insana kayıtsız şartsız bağlanma görüşü, Sünnîlikle bağdaşamazdı. Ulemânın sûfîlik hareketine katıldığı ve hattâ aşırı olmayan bazı sûfî uygulamaları yerine getirdiği zamanlarda bile bu görüş reddedilmiştir. Onikinci ve onüçüncü Bölümlerde göreceğimiz gibi, söz konusu bu tutum İslâm'daki dînî ıslâhat hareketlerinin etkisiyle gittikçe zayıflamaya yüz tutmuştur.

Sûfîliğin daha yüksek mânevî seviyede 'kalbe hitâb etmesi'nin yanısıra, yarı-ihtidâ etmişlerin, hattâ yalnız ismen

133. H.A.R. Gibb *Muhammadanism*, Oxford 1961, ss. 150-1.

müslüman olan yığınların inanış ve fiilleri karşısında rahatsız edici bir uzlaşmaya yönelmiş olduğu görülmektedir. Tâ başından beri içinde saklı duran ahlâkî kayıtsızlık yüzünden sûfîlik, yeni ihtidâ etmişlerin eski dînlerinden -Afrika'daki animizm'de tutunuz da, Hindistan'daki Panteizm'e varıncaya kadar- getirdikleri rengârenk dînî tutum ve davranışların yerleşmesine ses çıkarmamıştır. Tipik bir sûfî hadîse göre, Hz. Peygamber, şöyle buyurmuştur: Yüce Allah, "Ben, kullarım Beni nasıl düşünüyorsa öyleyim." Birçok büyük sûfî, son derece yaygın olan bu hadîsi ilginç yorumlara tâbi tutmuştur. İbnü'l-Arabî, bu hadîste birçok tasavvufî (teosofik) mânâlar bulmuş ve dînî hakikatın izâfîliği üzerinde ısrar etmiştir. Rûmî, bunu 'Çobanın Duâsı' adlı şiirinde gayet canlı olarak şöyle tasvir eder:

> "Mûsâ yolda yürürken bir çobanı, şu sözleri haykırırken görür:
>
> 'Ey istediğini seçen Rabbim! Neredesin, Sana hizmet edeyim, ayakkabılarının söküğünü dikeyim ve saçını tarayayım? Elbiseni dikip, bitlerini öldüreyim, sana süt getireyim, ey mâbûdum... Küçücük elini öpüp, ayaklarını yıkayıp, uyku vakti gelince küçük odanı süpüreyim.'
>
> Bu aptalca söylenen sözleri duyunca, Mûsâ şöyle dedi: 'Ey adam, konuştuğun kimdir?
>
> *Bu ne gevezelik! Bu ne küfür; Bu ne deli saçması;* Ağzına bir miktar pamuk tıkasana!
>
> Doğrusu, bir aptalın dostluğu, düşmanlıktır;
>
> Yüce Allah'ın o çeşit hizmetlere ihtiyacı yoktur.'
>
> Çoban hırkasını yırttı, âh çekti ve başını alarak uzaklara gitti. Tam o sırada Mûsâ'ya vahiy geldi: "Kulumu Ben'den ayırdın; sen birleştiren bir peygamber olarak mı gönderildin, yoksa ayıran olarak mı? Ben, herkese bir ibâdet etme şekli nasib ettim; herkese bir başka ifade etme tarzı verdim.

> Hindistan'ın deyimi, Hindliler, Sind'in deyimi de Sindliler için mükemmeldir". [134]

İhdidâ edenlerin mahallî düşünüş ve âdetleri karşısında tâviz verme temâyülü, İslâm'ı çeşitli dînî ve ictimâî kültürlere bölerek Sünnî ulemânın temsil ettiği birlik ve beraberlik gücünün karşısına dikildi. İslâm, ilk Arap damgasının ruhuna sâdık kaldığı sürece, bu birlik ve beraberlik devam etmiştir. Altıncı/onikinci yüzyıldan itibaren esas itibariyle İslâmî - olmayan bir anlayışla dîn'i yorumlama dalgası yükseldikçe, asıl damga -ki bunun taşıyıcısı ulemâ idi- tamamen bastırılamadıysa da sular altında kaldı. Arap ülkelerinde şiddetle reddedilen sûfîlik, bu yeni yorumların esas vasatını oluşturuyordu. Fakat yine aynı tâviz sayesinde sûfîlik, İslâm'ın yayılmasında en büyük bir kanal oluşturduğunu ispat etti. O, Orta Asya'da, Türkiye'de ve Afrika'da hayret uyandırıcı bir hızla milyonların Müslüman olmasını sağladı. Sûfîlik, Afrika'da bugün bile en büyük İslâmlaştırıcı güç durumundadır. Ayrıca sûfîliğin Sünnî İslâm'la bağ kurması, Şîîliğin ciddî ölçüde zayıflamasına sebeb oldu. Bunun nasıl mümkün olduğu son derece ilginç bir konudur: Öyle görünüyor ki sûfîlik, Hz. Ali ve onun izinden giden ilk müslümanlara şahsî sevgi ve saygı göstermek ve onların şahsiyetlerini kendine mihver etmek sûretiyle Şîîliğin karşısına başarılı bir rakip olarak çıktı. Şîîliği böyle bir cazibeden mahrum bırakarak onun yerini kendisi aldı. Sekizinci/ondördüncü yüzyıldan itibaren sûfîlik kanalıyla kazanılmış olan yeni mühtedilerin İslâmlaştırılması ve kaynaştırılması için Sünnî İslâm, ıslâhat üstüne ıslâhat yaptı. Bunu, bu bölümün III. kısmında inceleyeceğiz. Bu arada önemli bazı sûfî tarikatları kısaca açıklamaya çalışalım.

Tarikatlar

Her nekadar bildiğimiz şekliyle tarikatların tarihi, VI./XII. ve VII/XIII. yüzyıllara gitmekteyse de, tarikat hareketinin önemli bir yönü çok daha gerilere uzanmaktadır. Bu yönü, genellikle silsile adı verilen rûhânî otorite zinciri oluşturmak-

134. R.A. Nicholson, *Rûmî: Poet and Mystic*, London, 1950, s. 170.

tadır. Silsile kelimesi, bir hadîsin doğruluğunu ispat etmek için hadîsçilerin geliştirdikleri isnâd müessesesinden (bakınız III. Bölüm) alınmış olabilir. Dördüncü/onuncu yüzyılda Sûfî el-Huldî (ö. 348/959) kendi silsilesini Hasanü'l-Basrî (ö. 110/728)'ye kadar götürmüş ve bu silsileyi Sahâbe Mâlik b. Enes kanalıyla bizzat Hz. Peygamber'e dayandırmıştır. Daha sonraki silsileler, çok kere Hasanü'l-Basrî kanalıyla Hz. Ali'-ye çıkmaktadır. Bazan da Hz. Ali'nin soyundan olup da Şîa'ca hürmete lâyık görülen kişiler, silsilede Hasanü'l-Basrî'nin yerini almaktadırlar. Şüphesiz, bu silsile uydurmadır; fakat yine de ortaya şöyle bir husus çıkmaktadır: Muhtemelen VII/XIII. yüzyıldan itibaren teşkilâtlanmış Sünnî sûfîlik, Şîa'nın imamlarını otorite olarak kabul etmeye başlamış ve sûfîliğin yayılmasıyla en büyük darbeyi yiyen Şîîliğin ayağının altındaki zemini kaydırmıştır. Bununla beraber, Şîîlik ve onun bâtınî öğretileri, sûfîliğin 'sol kanadını' oluşturan bazı tarikatlar üzerinde, özellikle Türkiye'deki Bektâşî tarikatı üzerinde güçlü bir tesir icrâ etmiştir. Belki de Şîî imamlarının otoritesine bu giderek artan başvurma karşısında alınan bir tedbir olarak Nakşibendi tarikatı, silsilesini ilk Halife Ebu Bekr'e dayandırdı. Suhreverdî tarikatı mensupları ise kendi mânevi otoritelerinin kaynağı olarak ikinci Halife Ömer İbnü'l-Hattâb'ı kabul ettiler.

İslâmî bir terim olan **tarikat (tarîka)** ile onun İngilizcedeki tercümesi olan order (kelime anlamı, düzen, sıra, usûl, fırka vs.) veya **fraternity** (kardeşlik cemiyeti, dînî veya içtimâî amaçla kurulmuş birlik) deyimlerinin, tam anlamıyla özdeş olmadığı da dikkate değer bir husustur. **Tarikat**'ın Batı dillerindeki karşılığı, sûfîliğin teşkilâtlanmış yönüne işaret ettiği halde **tarîka** kelimesi, her ne kadar teşkilâtlanmış sûfîlikle yakından ilgiliyse de, sûfî'yi Allah'a götürdüğünü iddia eden **yol**'un adıdır. O halde teşkilâtlanmış bir birlik **(fraternity)** olmadan da tarikat olabilir. Nitekim teşkilâtlanmış sûfîliğin doğuşundan önce sadece sûfî nazariye okulları'ndan ibaret olan tarikatlar vardır. Sûfî tarikatların doğuşu, söz konusu bu sûfî okulların ilk dönemleriyle yakından ilgilidir. Her nekadar zamanla merasim ve âyinlerin önemi gittikçe arttıysa da, tarikat, doktrin yönü ağır basan ideal bir metod veya yol oldu-

ğu şeklindeki esas anlamını korumaya devam etti.

Sûfî kardeşliğin mihveri, hiç şüphesiz 'Şeyh'dir. Arapçada **zâviye** veya **ribât**, Hindistan ve İran'da Hankâh, Türkiye'de **tekke** adı verilen, şeyhin oturduğu veya irşadda bulunduğu (çok kere ikamet ve irşâd aynı yerde olurdu) yer, müridler topluluğunun rûhânî faaliyetlerinin merkezini oluşturmaktadır. Bu merkezin üyelerini genellikle iki grupta toplamak mümkündür: Şeyhin çevresinde devamlı olarak bulunanların oluşturduğu yakın halka; talimat almak için zaman-zaman şeyhi ziyaret eden ve diğer vakitler kendi iş ve meslekleriyle meşgûl olmalarına izin verilen sayıları oldukça kabarık diğer müridler. Zâviyenin gelirinin büyük bir kısmı, bu ikinci bölümü oluşturan üyelerden gelir. Ayrıca şeyhin yakın çevresini oluşturan müridler de kabiliyetlerine, ihlâs ve bağlılıklarına, çektikleri müridlik çilesine göre bir takım sınıflara ayrılırlar. Pratik psikolojiye büyük ölçüde vâkıf olan şeyhin ana düsturu, herkesi kendi kaabiliyet ve ihtiyaçlarına göre eğitmektir. Mürid vardır ki, bir-iki hafta veya ay içinde **hırka**'ya hak kazanabilir (bir mezûniyet işareti) ve şeyhin **halîfe**'si olarak onun metodlarını uygulama imtiyazını elde edebilir. Öyle mürid de vardır ki, çıraklık devresinin ilk dönemlerinde yakacak ve yiyecek temin etmek veya topluluğun yemeğini pişirmek vs. gibi Zâviye için gerekli olan işleri uzun süre yapmak zorunda kalabilir.

Tek-tek tarikatların topyekûn İslâm dünyasındaki sayısı o kadar çoktur ki, biz burada ancak çok önemli olan bazıları üzerinde duracak ve onların bellibaşlı özelliklerini kısaca açıklamaya çalışacağız. Merkeze olan bağlılığın güçlülük veya zayıflığı, âyinlerin çeşitliliği açısından görülebilen ayrılıkların yanısıra, tarikatlar, tutum ve davranışları, mensuplarının genel teşekkülü bakımından da büyük farklılıklar gösterirler. Afrika dışındaki tarikatlarda eğitim görmüş kültürlü kişilerin oluşturdukları şehir tarikatları ile 'basit' köy ve kasaba tarikatları arasında kalın bir sınır çizgisi çekilebilir. Şehirdeki tarikatlar arasında da Sünnî İslâm'a daha yakın olmaları veya, diğer yandan, sûfîliğin saf nazarî idea-

line ağırlık vermeleri açısından bir takım ayırımlar yapılabilir. Buna rağmen denebilir ki, bütün şehir tarikatları, Sünnî İslâm'dan etkilenmeğe ve en azından bir ölçüde amelî düzeyde, şerîat kanununa riâyet etmeğe daha çok elverişlidirler. Kuzey Batı ve Siyah Afrika'da ise özellikle siyasî tutum ve bir tarikatın militan veya barışsever olup olmaması açısından birtakım farklılıklar sözkonusu olmaktadır.

Özellikle son asırlarda tarikatların birbirlerini karşılıklı olarak etkilemeleri, katı bir ayırım çizgisini muhafaza etmeyi mümkün kılmamaktadır. Bir kişinin aynı zamanda birden fazla tarikata intisâb etmesi mümkün olduğu gibi, büyük bir tarikata bağlı olan belirli bir alt-tarikatın sahip çıktığı bir rûhânî silsilede diğer büyük bir tarikatın şahsiyetlerinin yer alması da pekâlâ mümkündür. Nitekim birçok durumlarda bir alt-tarikatın, ana tarikatla ilişkisi, onun ünvanını almaktan öteye gitmez. Alt-Tarikat, ana tarikattan gelen bazı âyinler vs.yi korumakla birlikte kendisine yeni bir ağırlık katar ve bazan yeni bazı düzenlemeler getirir. Kendilerine özgü karakterlerini tam anlamıyla koruyamamış olsalar bile, mensupları arasına yabancıları sokmayan bazı müstesnâ tarikatların başında Afrika'daki Ticâniyye ile Türkiye'deki Mevleviyye (1925'den sonra faaliyetten menedilmiştir) tarikatları gelir. Hâlen mevcut olan tarikatlar arasında en yaygın ve belki de en eski olanı Kâdirîlik tarikatıdır. Kâdirîlik, doğrudan doğruya kendisinden doğmamış olsalar bile şu veya bu şekilde onun etkisinde kalmış olan diğer birçok tarikat üzerinde büyük bir kemer gibi durmaktadır. Nitekim, fazla katı olmaması ve farklı durumlara uymada gösterdiği kolaylık sayesinde Kâdirîlik, diğer tarikatların çoğu için bir manivelâ görevi yapmış ve çok kere tam veya yarı bağımsız halde bulunan bu tarikatın müridleri, İslâm dünyasının bir ucundan diğer ucuna dağılmışlardır.

Bu tarikat, adını Hazar Denizi'nin güneyindeki Giylân adlı bir bölgeden gelen Abdulkadirü'l-Giylânî'den almaktadır. 470/1077 de doğan Giylânî, on sekiz yaşında iken Bağdad'a gönderildi ve orada felsefe ve Hanbelî fıkhı çalıştı. Debbâz (ö.

525/1131) adında bir şeyhe intisâb ettiği rivâyet edilmektedir. 521/1127 yılında Giylânî, halka va'zetmeğe başladı ve cemaati günden güne arttı. 528/1134 de bir medresenin başına getirilen Giylânî'nin buradaki va'zlarına devam edenlerin sayısı o kadar arttı ki, onun adına şehir dışında bir Ribat inşa edildi. Böylece hem bu Ribat'da, hem de medresede va'z ve irşâ-dına devam eden Giylânî, 561/1166 da vefat etti. En önemli eseri, va'zlarını ve aynı zamanda İslâm mezhepleriyle ilgili bazı bilgileri içine alan "Hakkı Arayanların Serveti" (*el-Gunye li Tâlib-i Tarik'il-Hakk*)dir. Giylânî'nin Sünnî bir karaktere sahip olan yazılarında bazı Kur'ân ayetleri sûfîlik açısından yorumlanmıştır. Öyle görünüyor ki, dünya işlerine dalıp gitmemeyi telkîn, iyilik ve insan sevgisi üzerinde ısrar etme, Giylânî'nin tâlim ve irşâdının temelinde yatan bellibaşlı özellikleri oluşturmaktadır. O, "bütün insanlık için Cehennem'in kapılarını kapatıp, Cennet'in kapılarını açmak istemektedir". Şeyhin çağdaşları, onu derin bir saygı ve hürmetle anmakta, va'zlarının son derece etkili olduğunu söylemekte ve bu va'zların hem cemaatinin mânen yükselmesine hem de bazı Yahudi ve Hıristiyanların Müslüman olmalarına yolaçtığını rivâyet etmektedirler. Daha sonraki kaynaklar, ona bir sürü kerâmetler atfetmiştir. Giylânî hakkında anlatılan efsâne ve hikâyeler zamanla o kadar arttı ki, dinden uzaklaşmış bazı 'düzensiz' tarikatlara mensup halkın gözünde onun kişiliği, bizzat Hz. Muhammed'in dînî kişiliğinin yerini aldı.

Velîlere kerâmet atfedilmesi, sûfîlik tarihinin son derece dikkat çekici bir bölümünü oluşturmaktadır. Şurası bir gerçektir ki, bu kerâmetlerin çoğu belli bir velînin veya onun adına nisbet edilen bir tarikatın itibarını artırmak için şuurlu olarak imâl edilmiştir. Fakat önemli bir husus daha var: Şeyhin mutlak otoritesi ne kadar uzun süre uygulanmak imkânı bulmuşsa, müridlerin pasifliği, telkîn ve tesîr altında kalmaları da o ölçüde büyük olmuştur. Birçok durumlarda müridler, şeyhleri tarafından reddedilen birçok kerâmeti onlara atfetmekteydiler. Bu da gösteriyor ki, yaşayan şeyhten bir önceki şeyhe kerâmetler atfetme eğilimi daha da kuvvetliydi. Bu çeşit kerâmet atfetmelere, yaşayan şeyh çok kere göz yum-

maktaydı; çünkü her ne kadar o, bizzat kerâmet sahibi olduğunu iddia etmiyorduysa da, kendisinin uzak ve yakın şeyhi olan birinde kerâmet görülüyor, dolayısıyle şeyhi sayesinde kendisine daha yeni kerâmetlerin atfı yeterli ölçüde inandırıcı oluyordu. Son derece dindar ve iyiliksever oluşu ve va'zlarında gösterdiği samimiyet ile dikkati çeken Abdülkadir Giylânî'nin durumunda olduğu gibi, kerâmet atfının, şüphesiz başka sebebleri de vardır.

Abdülkadir Giylânî'nin, kendi yakın çevresini ve müridlerini eğitmenin yanısıra bir 'tarikat' kurmaya niyet etmiş olması çok zayıf bir ihtimâldir. Kadirîlik tarikatının kurulması ve ilk propagandasının yapılmasında asıl görev şeyhin oğulları üzerlerine aldılar. Hâlâ Giylânî'nin soyundan gelen birinin idare ettiği Bağdad'daki tarikatın asıl çekirdeği, önce Kuzey Afrika ve daha sonra Kara Afrika'ya doğru, daha sonra Doğu'da tâ Çin Hindi'ne, Kuzey'de ise Türkiye içlerine doğru hızla yayıldı. Uzak yerlerdeki cemaatın merkezle olan ilişkileri zayıf olup, tarikat, en önemli maddî desteğini Hind-Pakistan alt-kıtasından almaktadır. Bağdad'daki liderlerin genellikle Urduca bilmeleri de bunu göstermektedir. Bu yüzyılın başlarında Senegal'deki Kadirîlik tarikatı Ahmedû Banba tarafından yeni bir tarikat haline getirildi, ve ona tamamen yeni bir yön verildi. Mürîdî'ye olarak bilinen bu yeni tarikata, Afrika'nın, 'yabancı' (!) İslâm rûhuna karşı gösterdiği tipik bir tepki gözüyle bakılmaktadır. Bu tarikat namaz ve oruç gibi aslî ibâdetleri kaldırmış durumdadır.

Tarikatlar arasında en barışsever olarak kabul edilen Kadirîlik, adını aldığı şeyhin savunmuş olduğu dindarlık ve insan sevgisiyle temâyüz etmiştir. Aşırı bazı kolları bir tarafa bırakılırsa, tarikat genel olarak Sünnî bir çizgi üzerindedir. Tarikatın kaynağı olan zâtın, iyilik ve hoşgörüden başka geride nazarî ve amelî mahiyette katı bir sistem bırakmış olabileceği şüphelidir. Zikir, bölgeden bölgeye değişmekte olup genellikle Kur'ân âyetlerinden derlenmiştir. Bu zikir ifadelerinde dînle bağdaşmayan herhangi birşey yoktur. Tipik bir zikir örneği şöyledir: "Yüce Allah'dan afv ve mağfiret dilerim.

Hamd Allah'a mahsustur. Allahım! Peygamberimize, O'nun âline ve ashâbına selam olsun. Allah'dan başka ilâh yoktur." İlk üç cümleden herbiri yüzer defa, son cümle ise beşyüz defa tekrar edilir. Vird veya **hizb** adı verilen daha uzun duâlar da vardır.

Daha fazla incelik kazanmış, fakat daha az yaygın olan bir başka tarikat da 632/1236 da İran'da Zencân yakınında ölen Ömer es-Suhreverdî'nin görüşlerine dayanan Suhreverdîlik tarikatıdır (Ömer es-Suhreverdî'yi, VII. Bölümde sözkonusu edilen İşrâkî filozof Yahya es-Suhreverdî ile karıştırmamak gerekir). Bu tarikata sadece Afganistan ve Hind-Pakistan alt-kıtasmda rastlanır. Suhreverdi, Avârif-ul-Ma'ârif adlı eseriyle kendi adını taşıyan tarikatın dışındaki sûfîlik üzerinde de önemli ölçüde etkili olmuştur. Onun, Allah'ın çeşitli isimleri etrafında örülmüş zikir metodu çok meşhur olup, bu zikir, Kur'ân'dan alınan kelimelerle ifade edilmekte ve Letâ'if-i Seb'a (Yedi Latîf Rûh)'ya tekabül eden bir "Nûrlar" yükselişi içinde ilâhî isimlerin tekrarı şeklinde olmaktadır:

1. Nefs-i Emmâre'nin zikri: "Lâ İlâhe İllâ'llah" (100.000 defa tekrar edilir); bu nûrun rengi mavidir.

2. Nefs-i Levvâme'nin zikri: "Allah" (100.000 defa; bu nûrun rengi sarıdır.)

3. Nefs-i Mülhime'nin zikri: "Hû" (90.000 defa; bu nûrun rengi kırmızıdır.)

4. Nefs-i Mutma'inne'nin zikri: "el-Hay" (70.000 defa; bu nûrun rengi beyazdır.)

5. Nefs-i Râdiye'nin zikri: "el-Kayyûm" (90.000 defa; bu nûrun rengi yeşildir.)

6. Nefs-i Merdiyye'nin zikri: "er-Rahmân" (75.000 defa; bu nûrun rengi siyahtır.)

7. Nefs-i Kâmile'nin zikri: "er-Rahîm" (100.000 defa; bu nûrun kendisine has bir rengi olmayıp, yukarıdaki bütün renkleri yansıtacak durumdadır.) İşte XIII./XIX. yüzyılda Sanûsîye tarikatının kurucusu, "altı bin nûr" nazariyesini bu

doktrinden çıkarmıştır.

Belki de şiddetli bir rûhî disiplin gerektirdiğinden dolayı Sühreverdî tarikatı fazla yayılamadı. Fakat o, VIII/XIV. yüzyılda önemli bir Sünnî tarikatı olan Halvetiyye tarikatı için bir ilham kaynağı oldu. Bu sonuncu tarikat, Ömerü'l-Halvetî (ö. 800/1398) tarafından İran'da kuruldu. Şiddetli disipliniyle ünsalmış olan Halvetiyye, Türkiye'de yayıldı ve XII./XVIII. yüzyılda Mısır ve Orta Doğu'ya girdi. Aynı yüzyılın sonlarına doğru Halvetiyye tarikatına bağlı bir mürid, Kuzey Afrika'da, aşağıda sözünü edeceğimiz yeni Ticânî tarikatını kurdu. Halvetiyye tarikatı, ayrıca kendi içinde bir takım kollara ayrıldı ve özellikle Sünnî ulemâya câzip göründü.

Abdülkadir el-Giylânî'nin genç bir çağdaşı Ahmed er-Rıfâî (ö. 578/1182) Irak'ın Basra bölgesinde bir başka önemli tarikat kurdu. Adını kurucusundan alan bu tarikat, Rıfâîlik'-dir. Bu tarikatın aşırı bazı zikir ve âyinlere yer verdiğine bu bölümün ilk kısmında temas etmiştik. Tarikat, Mısır, Türkiye ve Güney-Doğu Asya'nın bazı bölgelerinde yayıldı. Osmanlı Sultanı Abdülhamid'in saltanatı sırasında Rıfâîlik tarikatının başında bulunan Ebu'l-Hudâ, İstanbul'da tarikata daha bir çekici düzen vererek Sultan'ın Pan-İslâmizm propagandasını destekledi. Bazı otoriteler, özellikle Depont ve Coppolani, "Les Confréries Religieuses Musulmanes" (İslam Tarikatları) adlı eserde er-Rıfâî'yi, Abdülkadir Giylânî'nin müridi ve yeğeni, Rıfâîliği ise Kadiriliğin bir kolu olarak göstermektedir. [135] Her iki şahsiyet arasında bir kan bağı olduğuna dair o günlerden kalma hiçbir sağlam delîlimiz yoktur. Bununla ilgili hikâyeler, daha çok bu iki şeyhin Irak'da büyük bir saygı ve hürmet görmelerinden sonra ortaya çıkmış olabilir. Ayrıca Kadirîliğin, er-Rıfâî üzerinde bir etkisi olduğuna dair de delîlimiz yoktur. Aslında Kadirîlik, er-Rıfâî'nin ölümünden epeyce sonra bir tarikat haline gelmiştir.

Tasavvuf dünyasında efsânevi hikâyeler, çok uygun bir zemin bulmakta ve tarikatlararası ilişkilerde bir açıklık

---

135. Depont ve Coppolani, *a.g.e.*, s. 326.

görülmemektedir. Sebebine gelince, 'müridlik' çok kere tarihî gerçeklerle ilgisi olmayan tamamen manevî bir tecrübeye istinad etmekte ve muhtemelen uydurulmuş silsilelerle desteklenmektedir. Meselâ, Bedeviyye veya Ahmediyye tarikatının kurucusu Ahmed el-Bedevî'nin durumu böyledir. Yüzyıllar boyunca Mısır'da en büyük velî olarak kabul edilen Ahmed Bedevî (ö. 675/1276) rüya hâlinde iken Irak'a birçok sûfînin mezarlarını ziyaret eder. Mısır'a dönünce de halkın büyük ilgi gösterdiği kendi tarikatını kurar. Bedevî, yıldızları seyretme ve uzun süre kimseyle konuşmama gibi tuhaf işler yapan bir şeyh olarak bilinir. Louis IX'un VII./XIII. yüzyılda Mısır'a işgâl etmesi sırasında Haçlı Kuvvetleri karşısında bir halk mukavemetinin oluşmasında Bedevî'nin çok önemli rolü oldu. Halkın gözünde, onun yaptığı en büyük iş, mahkûmların hürriyete kavuşturulmasıydı.

Bedeviyyenin dînî âyinleri, İslâm-öncesi Mısır dîninden gelen birtakım unsurları da içine almıştır. Aşağı Mısır'da görülen Desûkiyye ve Beyyûmiyye tarikatları, Bedeviyye'nin kollarıdır.

Aynı şeyleri, Şam'daki Sa'diyye (veya Cibâviyye) tarikatının kurucusu olduğu öne sürelen Sa'd ed-Dîn (ö. 700/1300) hakkında da söylemek mümkündür. Tarikatın nasıl doğduğu pek bilinmemektedir. Kurucusunun hayatta olduğu yıllarda onun Mısır ve Türkiye'de yayıldığı söylenmektedir. W.Lane'in, "Çağdaş Mısırlıların Örf ve Adetleri" adlı eserinde ele alınmış olan Sa'diyye tarikatıyla ilgili bazı hususlara daha önce işaret etmiştik.

İslâm'ın, siyâsî bir renk kazanarak, Kuzey-Batı Afrika'daki Berberîler arasında ve Kara Afrika'da yayılması ile Sûfîlik arasında da yakın bir ilişki bulunmaktadır. Beşinci/onbirinci yüzyılda ortaya çıkan İslâmlaştırma hareketini gerçekleştirmek için Sünnî bir cihâd hareketini başlatan ilk Murabıtların yerini, VI./XII. yüzyılda Mehdî İbn Tûmart başkanlığındaki Muvahhitler aldılar. İbn Tûmart, Eş'ârilikle sûfîliği birleştirdi. Sûfîlik, Kuzey-Afrika'da en parlak noktasına Tlemsen'li Ebu Medyen ile ulaştı. Bir önceki bölümde görüşle-

rine kısaca temas ettiğmizi Vahdet-i Vucûd'cu, Mursiya'lı meşhur İbnü'l-Arabî, Ebû Medyen'e intisâb etmiş bir müridin müridi idi. Ebû Medyen, bütün dikkatleri Allah üzerinde toplayarak dünyaya pek fazla kulak asmadı. Ayrıca Şâziliyye tarikatı, yine Ebû Medyen'in bir müridinin müridi olan Ebu'l-Hasan eş-Şâzilî (ö. 656/1258)'nin adına izâfe edilmektedir.

Eş-Şâzili, ayrı bir tarikat kurmak ve yaymak şöyle dursun, öyle görünüyor ki, herhangi bir özel tasavvufî disiplin de geliştirmiş değildir. Onun fikirleri, ana hatlarıyla Sünnîlik içinde yer almakta (eş-Şâzilî, Gazâlî'yi incelemeyi tavsiye etmiştir) ve zikrullâh konusuna ağırlık vermektedir. Fakat onun aşırı zühd hayatını tasvibetmediği, müridlerinin dünyevî iş ve mesleklerini bırakmalarını yasakladığı söylenmektedir. Eş-Şâzilî'nin üzerinde önemle durduğu beş noktanın şunlar olduğu söylenmektedir: (1) Gizli ve açık her halde Allah'tan korkmak. (2) Söz ve davranışta Hz. Peygamber'in Sünnetine uymak. (3) Refahta ve sıkıntıda insanlardan uzak olmak. (4) Büyük ve küçük her meselede Allah'ın irâdesine teslim olmak. (5) Neş'ede ve kederde Allah'a dönmek. Eş-Şâzilî, geride yazılı bir eser bırakmamakla beraber onun müridi, kelamcı İbn Teymiye'nin şiddetli bir muhalifi olan İbn Ataullah el-İskenderânî (ö. 709/1309), şeyhinin hikmetli sözlerini bir araya toplamıştır. Şeyh er-Rundî (ö. 796/1394)'nin şerhettiği bu eser, aynı zamanda Güney-Doğu Asya'da yayılan bir tarikatın el kitabıdır. Şâzilî tarikatı, gerek kendi içinde gerekse Kadiriyye ile birleşerek çok sayıda kollara ayrıldı. Dokuzuncu/onaltıncı yüzyılda Cezûliyye denen ve yeni bir şekle sokulmuş olan bir Şâzilî tarikatı Fas'ta ortaya çıktı. Cezûliyye'nin bir kolu, kılıçla yaralama âyini ile bilinen İseviyye, diğeri ise Fas'daki Darkaviyye'dir. Şâzilîyye, her nekadar Güney Sûdan'a girdiyse de, Batı Afrika toprakları üzerinde pek etkili olamadı.

Daha çok Afrika'ya has bir özelliğe ve daha yakın bir geçmişe sahip olan bir başka tarikat da eski bir Halvetî müridi olan Ahmed et-Ticânî (ö. 1230/1815)'nin Fez'de kurduğu Ticânîlik'dir. Ayinleri iyice sadeleştiren bu tarikat, daha çok niyet temizliği ve sâlih amel üzerinde durdu. Bu tutum, tarikat men-

suplarının hızla artmasına ve zaman-zaman militan bir görünüm kazanmasına yolaçtı. Tîcânîlik, dîn ve dünya işleri diye bir ayırım tanımaz. Tîcânîler Cezayir'de Fransız kolonisinin yönetimiyle iyi ilişkiler içinde oldukları hâlde, Fas'da yabancı hâkimiyetine karşı faal bir direniş gösterdiler. Tîcânîlik, Muhammed İbn Muhtar (ö. 1245/1830)'ın propagandaları sayesinde Fas'dan Fransız Batı Afrikası'na, el-Hâc Ömer Tall (1270/1845'de savaşda öldü)'ın faaliyetleri sonucu olarak da Fransız Gine'sinde yayıldı. Bu yayılma mücadelesi, özellikle putperestlere yöneltilmiş olmakla beraber, rakip Kadirîliğe de yöneltilmiştir. İçinde yaşadığımız yüzyılda Şeyh Hamallah, namaz vakitlerini indirmek, Kıble'yi değiştirmek gibi Sünnî İslâm'ın kabul edemiyeceği bazı unsurları da işin içine katarak Tîcânîliği yeniden güçlendirmenin ve onu ferdî hürriyet esasına göre düzenlemenin yollarını aradı. Fransız idaresi onu yakaladı ve 1943'de sürgündeyken öldü.

Halk arasında yayılan sûfîlik kanalıyla Berberî ve Afrika kültürüne ait animist inanç ve törenler de Afrika'da kendi şekillerini İslâm'a empoze ettiler. Berberîlerin **murabıt**'ı, Zencî Müslümanların **alfa**'sı ('kutsal adam' veya 'dînî önder') esas itibariyle İslâm-öncesi zencî fetişizminin kutsal kişilere ve büyücülere gösterdiği ta'zimden gelmektedir. İslâm, Orta-Asya'ya yayıldığı sırada da aynı şekilde Şamanizm'in animist unsurlarıyla karşılaşmıştı. Zamanla bir yandan Türkiye'ye, diğer yandan da Doğu, Güney ve Güney-Doğu Asya'ya yayılan Orta-Asya'daki ilk tarikatların kaynaklarına ilişkin tarihî bilgiler hâlâ günışığına çıkmış değildir. **Hevâcegân** veya **Hâcegân** (Hocalar, üstâdlar) denen İran-Orta Asya tasavvuf çevresine bağlı Yusuf el-Hemedânî (ö. 534/1140)'nin bir müridi olan Ahmed Yesevî (ö. 562/1167), Yesevîlik adı verilen en eski Türk tarikatının temelini attı. Şamanist bir mâziyi de içine alan Yesevîliğin ana özellikleri, Batı Türkistan'da belirgin bir şekil aldı. Muhtemelen VI./XII. yüzyılda Baba Bektaş denen biri tarafından kurulmuş olan Bektâşî tarikatı, Yesevîliğin bir koludur. Türkiye'nin kırsal bölgelerinde en büyük rağbeti gören Bektâşîlik Anadolu'ya yayıldı ve IX./XV. yüzyılın sonlarına doğru tam teşkilâtlı bir tarikat haline geldi. Gerek Yesevîliğin

gerekse Bektâşîliğin en belirgin özelliği, âyinlere kadınların da katılmasıydı. Bektâşîlik, şamanist unsurları korumanın yanısıra bir yandan Şiî temayüllerin, öte yandan da Hıristiyan inanç ve uygulamalarının kendi içinde gelişmesine imkan verdi (Şiîlik ve Hıristiyanlıktan gelen unsurların, tarikatın yayıldığı bölgelerden alındığı söylenmektedir). Bu bakımdan Bektâşîler, yalnız Oniki İmam'a inanmakla kalmıyorlar, aynı zamanda Allah, Muhammed ve Alî'den oluşan bir "teslis" vücuda getiriyorlar . Nitekim Arnavutluk'da olduğu gibi Hıristiyan toplulukların da potaya dahil edilip eritildiği yerlerde karma-karışık bir dîn ortaya çıkmıştır. Tarikatta yeni bir mürid girdiği zaman, Bektâşîler, olayı şarap, ekmek ve peynirle kutlar, kendilerini bağışlama yetkisine sahip olan rûhânî mürşidlerinin huzurunda günah çıkarırlardı. İslâm'ın bağlayıcı kanununa kulak asmayan Bektâşîlik, teşkilâtlanmış tarikatlar arasında İslam'dan en çok uzaklaşmış olan tarikattır. Yeniçerilerle olan ilişkilerinden dolayı Osmanlı İmparatorluğu'nda siyasi bir güç kazanan Bektâşîler, zaman-zaman Sultan'ın otoritesi karşısında isyân etmişlerdir. Hükümet tarafından 1242/1826 da ezilen Bektâşîler, geçen yüzyılın sonlarında yeniden canlanmaya başladılar. Ancak Bektâşîlik, diğer bütün tarikatlarla birlikte Türk Hükümeti tarafından 1925 de faaliyetten men edildi. Fakat hâlâ Arnavutluk'ta yaşamaya devam etmektedir.

Orta Asya'dan Türkiye'ye ve Doğu'daki diğer İslâm bölgelerine yayılan ve yine Hevâcegân'la mânevi bir bağı olan bir başka tarikat da 'Nakşbend' diye bilinen Muhammed Bahâeddin (ö. 791/1389)'in Buharâ'da kurduğu Nakşbendî tarikatıdır. Tarikatın kurucusuna, "kalbin üzerine rûhânî resimler çizdiği" için Nakşbend (nakış çizen) adı verilmiştir. Gerçekten de bu tarikatın mensupları, zikir esnasında kalbi temizlemek için açıktan söylenmeyen kelimelerle 'kalbin üstüne bir takım çizgiler çizeler'. Her ne kadar Nakşbend, sûfî es-Semmâsî'nin ve onun halîfesi Emir Külâl'ın müridi ise de, o, daha önce yaşamış olan bir sûfî'nin, yani Abdulhâlik el-Gucduvânî (ö.575/1179)'nin zikir metodunu benimsedi. Bu sonuncu şeyh de Ahmed Yesevî'nin mürşidi olan Yusuf el-Hemedânî'nin müridi

idi. Bu durum, Depont ve Coppolani'yi, Bektâşiliği Nakşbendiliğin bir koluymuş gibi ele almalarına sevketti. Oysa gerçekte birbirinden bağımsız olan bu iki tarikattan birincisi, ikincisine nazaran daha eskidir.[136] Hindistan, Çin ve Malaya adalarında da yayılan Nakşbendîlik, Sünnîliğin dışına çıkmayan, genellikle aydınlar zümresine hitabeden, aşırı zikir usûllerini, müzik ve raksı yasaklayan bir tarikattır. Bu tarikatı X./XVI. yüzyılda Hindistan'a sokan Bâki Billâh'dır. Tarikat, Hindistan'da 'İkinci bin yıllık devrinin müceddidi' olarak bilinen ve Bâkî Billah'ın önemli ve etkili bir müridi olan Ahmed Sirhindî tarafından yenilenmiş ve güçelendirilmiştir. Sirhindi, Ortodoks Hind Vedantizmi'nin güçlü bir müttefiki olduğuna inandığı İbnü'l-Arabî'nin Vahdet-i Vucûd'culuğunu reddederek sûfîliği İslâmî-olmayan unsurlardan ayıklama faaliyetlerinin önderliğini yaptı.

Türkler arasında yayılan ve daha çok şehirde yaşayan aydınlar arasında rağbet gören bir tarikat ise, daha önce Mesnevi'sinde ikibasta bulunduğumuz Sûfî-şâir Celaleddin Rûmî (ö. 672/1273)'ye dayandırılan Mevlevîlik tarikatıdır. Rûmî'nin güzellikte ve kısmen de, derinlikte eşsiz olan Mesnevî'si, büyük ilgi görmüş ve hattâ "Sûfîlerin Kur'ân'ı" olarak karşılanmıştır. Mevlevîler, iyiden iyiye geliştirilmiş bir âyin sahibi olup, dönerek yaptıkları semâ ile meşhurdurlar. (Bu âyin, H. A. Rose tarafından yayınlanan J.P.Brown'un *The Dervishes* - Dervişler- adlı eserinde ayrıntılı olarak anlatılmıştır.) İnkılâpçı Kemalist rejimin gelişinden sonra Mevlevîliğin faaliyet alanı, Orta Doğu'ya özellikle Halep'e inhisar etmiş durumdadır.

Hind-Pakistan alt kıtasında çok yaygın olan Kadirîlik ve Nakşbendîliğin yanısıra, bir başka önemli tarikat da Mu'inuddin el-Çiştî tarafından kurulan Çiştiye tarikatıdır. 633/1236 Ecmer'de ölen Çiştî'nin kabri (dergâhı) halkın sık-sık ziyaret ettiği bir yerdir. Moğol İmparatoru Ekber, daha önce verdiği bir sözü yerine getirmek için yürüyerek gidip Şeyhin

136. *Aynı eser*, s. 521, 530.

mezarını ziyaret etmişti. Daha sonra Cihangir ünvanını alan Ekber'in oğlu ve tahtın vârisi, o sırada Çiştî tarikatının şeyhi bulunan Selim'in dergâhına (Hankâh) dünyaya gelmiş ve ona Şeyhin adı verilmişti. Uzun süre devam eden meşhur şeyhler zincirinden sonra Çiştîlik, bir süre geriledi ve günümüzden aşağı-yukarı bir buçuk asır önce Havâce Nûr Muhammed tarafından yeniden canlandırıldı.

Bütün bu tarikatların yanısıra Hind alt-kıtasında bir sürü 'düzensiz', belli bir disipline ve İslâm şeriatına uymayan tarikatlar bulunmaktadır (Bunlara bî-Şer', yâni 'şeriata uymayan' denmesi, onların bu özelliklerinden ileri gelmektedir). Bunlar, düzenli tarikatların daha az düzenli olan kollarından (bunların başında 'Kalenderler' gelir) tutunuz da herhangi bir gerçek veya hayâlî şeyhin mezarının başına postu seren, çok kere onun-bunun sırtından geçinen ve şarlatanca bir hayat süren münferid dilencilere (bunlara fakîr veya malang denir) varıncaya kadar çeşitli grupları içine almaktadırlar. Hindistan'da halk seviyesindeki dînî hayat, yerli inanış ve uygulamalardan büyük ölçüde etkilenmiştir; daha doğrusu yerli müslüman nüfus, İslâmiyet'i kabul etmekle beraber İslâm-öncesi hayat görüşünü de büyük ölçüde korumuştur. Çok kere ismen Müslüman olmakla yetinilmiş ve bu bölgede İslâmlaşma süreci son derece yavaş ilerlemiştir. Rûhânî romantikliğin gücü o kadar fazla olmuştur ki yerli halk, sürekli bir şekilde bu romantikliğin kurbanı olmaktan kurtulamamıştır. Birçok köyde Müslümanlarla Hindûlar aynı 'velîler'e tapmaktadırlar. Hinduizm'le İslâm arasında halk seviyesindeki yaklaşma olayı, İslâm'ın Hindistan'a geldiği günlerden sonraki dönemlere rastlamakta olup, X./XVI. yüzyılda Kebir ve Nânak gibi kişilerin temsil ettiği "Bhaktî" hareketinin eklektik bir kolunda yüksek bir düzeye ulaştı. Nânak, Sıh dîninin kurucusudur. Bu dîn, İslâmî vahdâniyetin Hind dîn kültürü üzerinde belli ölçüde yapmış olduğu etkinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. İslâm'ın nisbeten daha geç ulaştığı ve Batı sömürgeciliğinin ortaya çıkışından önceki dönemlerde İslâmî etkinin iyice yerleştirilerek halkla pekiştirilmesi için yeterince vakit bulunamayan Endonezya'da ise, İslâm toplumunun dînî

kültürünün büyük bir kısmı, dış görünüşüne rağmen, temelde İslâmî- olmayan niteliğini korumaktadır. Bu bakımdan bu bölgede nüfuz etmenin yollarını bulan İslâm tarikatlarının etkilerine rağmen, oradaki mistik tutum ve davranışlar hemen-hemen hiç değişmemiştir.

Sonuç

Tasavvuf hareketinin Batı Asya'daki en parlak devri, X./XVI. yüzyıldan XII./XVIII. yüzyıla kadar olan süre içinde devam etti. Aşağı-yukarı bu süre, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nun kurulmasıyla en yüksek noktasına ulaşması arasında geçen süredir. Bu zaman zarfında tasavvuf hareketini kontrol altında tutmak ve onun âyinlerindeki aşırılıkları başıboş bırakmamak için birtakım güçler harekete geçirilmiştir. Bu güçler, bir önceki bölümün son kısmında da işaret edildiği gibi, ikili bir şekilde ortaya çıkmıştır. İlk olarak Vahdet-i Vucûd'culuk ve onunla ilgili uygulamalar, İbn Teymiye gibi kişiler tarafından şiddetle tenkid edilmiştir. İkinci olarak, bizzat Sünnî ulemânın sûfîliğe ilgi duyması, onu içinden bir ıslâhata tâbi tutmak amacıyla bir takım güçleri harekete geçirmiştir. Bu güçler, ister sûfîliğin Vahdet-i Vucûd'culuğunu reddetmiş, isterse onu Sünnî İslâm açısından yeniden yorumlamış olsunlar, tasavvufu Sünnî ideallere oldukça yaklaştırma sonucunu doğurmuştur. Ayrıca bu akımlar bölgesel bir seviyede de olsa, İslâm dünyasının üstüne şaşırtıcı ve âni bir şekilde çöküyormuş gibi görünen ve XII./XVIII. ve XIII./XIX. yüzyıllarda tasavvufu tâ kalbinden etkileyen bir başka gelişmeye de yolaçmış oldular. Bu gelişme, İslâm dünyasının uzak bölgelerinde neredeyse İslâmiyet'in yerini alan, fakat merkezi bölgelerde de etkisini gösteren halk inanışlarına karşı yapılan ağır hücumdur. Bu hücum, bütün İslâm dünyasına yayılan Selefiye' ci ıslâhat hareketleri şeklinde kendini gösterdi. Bu konuyu XII. Bölümde inceleyeceğiz. Fakat, daha önce de gördüğümüz gibi, sûfîlik çeşitli İslâm ülkelerinde halk inanışlarıyla yakın bir ilişki içinde bulunduğundan dolayı, bu şeni ıslâhat hareketlerinden doğrudan -doğruya ve derin bir şekilde etki-

lendi. Bu yeni gelişmeler, sâdece eskiden kurulmuş olan tarikatların nazariyelerinde ve uygulamalarında bazı değişiklikler yapmakla kalmadı, aynı zamanda XIX. yüzyılda, rûhda ve tatbikatta kesin olarak Sünnî olan ve geleneksel tarikatların amaçlarından köklü bir şekilde ayrılan Kuzey Afrika'daki Sanûsîye ve Hindistan'daki Muhammediyye gibi bazı yeni tarikatların oluşmasını sağladı. Onikinci Bölümde bunları da inceleyeceğiz.

Onuncu Bölüm

FIRKALARLA İLGİLİ GELİŞMELER

Hâricîler - Şîa - Şîa'nın Kolları

Hâricîler

Her nekadar Orta Çağ'ın Müslüman mezhep tarihçileri, İslâm'da çok sayıda fırkanın ortaya çıktığı izlenimini vermekte ve "Ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacak, fakat bunlardan yalnız biri kurtulacak" şeklinde rivâyet edilen hadîse dayanarak bu fırkaların sayısını gerçekten yetmiş üçe çıkarmak için gayret sarfetmektelerse de, Goldziher ve başka ilim adamlarının da işaret ettikleri gibi, bunların çoğu 'fırka' olmayıp fıkıh ve kelâm ekolleridir. [137] Bu bakımdan İslâm tarihinde tamamen doktrin farkları üzerine kurulan bir fırka bulmaya çalışmak boşuna emek tüketmek olur. Bırakınız Mu'tezile ve Hâricîye'yi, bazı sûfî'erin ve felsefecilerin itikâdî ve kelâmî konulardaki aşırı görüşlerinin Sünnî İslâm'la uzlaşmadığı ortadadır. Buna rağmen bu durum itikâdî anlamda herhangi bir fırkanın gelişmesine yolaçmamıştır. İslâm'da ayrılığa (i'tizâl'e) izin verilip verilmiyeceğinin ölçüsünü, daha çok 'toplum dayanışması' diyebileceğimiz bir husus belirlemiştir. Bu ise tâ başındanberi amelî hususlarla ve herşeyden

137. I.Goldziher, *Vorlesungen*, s. 188.

önce siyasî konularla ilgili olmuştur.

Mu'tezile, bir fırka değil, bir kelâm ekolüdür. O, kısmen reddedilmek, tepkiyle karşılanmak, kısmen de Sünnîlikle kaynaşmak suretiyle Sünnîliğin teşekkülünü doğrudan-doğruya etkilemiş olan bir harekettir. Mu'tezile, ancak kendi akîdesinin devletin resmî inancı haline geldiği ve hoşgörüden uzaklaşarak zulme başvurduğu sıralarda ayrı bir fırka olma noktasına yaklaşmıştır. Bununla beraber Mu'tezile, kazandığı mevkii yitirdikten sonra bir kelâm ekolü olarak varlığını sürdürmüş ve öne sürdüğü nazariyelerle hem Şîa'nın îtikâdî görüşlerine, hem de Sünnî İslâm'a tesir etmiştir. Bu tesir, özellikle İbn Teymiye kanalıyla (bakınız VI. Bölüm) insan iradesinin hürlüğü ve etkinliği (istita'a) meselesinde kendini göstermiştir.

İşte neredeyse bir imân esası statüsüne yükselerek siyasî alanda uygulanma imkânı bulan bu hoşgörüsüzlük, fanatiklik, kendinden olmayanlara kapıları kapatma ve amansızca zora başvurarak politik değişmeyi etkileme, en eski İslâm fırkası olan Havâric'in belirgin özelliklerini oluşturmuştur. 'Hâricî' adının îtikâdî sapıklıkla bir ilgisi olmayıp sadece 'isyancı' veya 'ihtilalci' anlamına gelir. Hâricî bir şâir, ilk Hâricî liderlerden olan Ebû Bilâl Mirdâs (ö. 61/681)'ın ölümü üzerine yazdığı ünlü bir ağıtında şöyle der: "Ebû Bilâl'in ölümü hayatı çekilmez hâle getirdi ve beni isyâna (huruc'a) sürükledi..". Nitekim Hâricîlerin dar kafalılıkları ve zora başvurma metodları bir yana bırakılırsa, onların son derece dindar ve sâdelik taraftarı insanlar oldukları görülür. Bu özelliklerden her ikisi de, Hâricî lider Ebû Hamzâ'nın 129/747'de Medine'yi ele geçirmesinden sonra okuduğu hutbede açıkça görülmektedir:

> "Ey Hicaz halkı ! Arkadaşlarımın genç olduklarını söyleyerek beni yermek mi istiyorsunuz? Hz. Peygamber'in arkadaşları da gençlerden ibaret değil miydi?.. Yemin ederim ki bunlar (arkadaşlarım), genç olmalarına rağmen yaşlı gibi davranan kimselerdir. Onların gözleri, kötülüğün teşvikine kapalıdır; ayakları zevk ve sefâhata giden yoldan

nefret eder. İbâdet onları zayıf düşürmüş, uykusuzluk ise yorgun ve bitkin kılmıştır. Allah, onları gecenin yarısında Kur'ân ayetleri üzerine eğilmiş hâlde görür. Onlardan herhangi biri Cennet'ten söz eden bir âyeti okuyunca ağlamaya başlar ve arzu ile yanıp tutuşur; Cehennem'den söz eden bir âyeti okuyunca da Ateş'in nefesini kulağında duyuyormuş gibi irkilir. Onlar, gece-gündüz sıkıntı içindedirler. (Namazda uzun süre ısrarla secdede kaldıklarından dolayı) toprak onların dizlerini, ellerini, burunlarını ve alınlarını yiyip tüketmiştir. Fakat bu insanlar, bütün bu yaptıklarını Allah katında önemsemezler. Onlar, okların atılması için yayların gerildiğini, mızrakların savrulduğunu, kılıçların çekildiğini, atlı birliklerin ölüm saçtığını ve cesetleri parçaladıklarını görünce Allah'ın vadettiği şeyleri düşünerek (hücuma kalkan) birliklerin tehlikesini hiçe sayarlar. Bu gençlerden biri savaş meydadına atılıp ve ayakları ile atının boynunda sallanıp duracağı, yüzünün güzellikleri kanla boyanacağı âna kadar orada kalmaya devam eder. Vahşi hayvanlar onun üzerine saldırmak için sabırsızlanırlar; yabanî kuşlardan biri, gecenin karanlığında onun Allah korkusuyla ağlayan gözlerinden birini gagasına alır." [138]

Hâricîlerin ortaya çıkışlarına sebeb, IV. Halife Ali'nin 37/648'de Muaviye karşısında kazandığı Sıffîn Savaşından sonra tahkim'i (Hakem kararına başvurma) kabul etmesiydi. Bu tarihe kadar Ali taraftarları (Şîâ) arasında yer alan Hâricîler, haklı olmasına rağmen insan kararına başvurmayı kabullendiği için (ki bu olayda onun, diplomatik bir hîle ile aldatıldığı söylenir) Ali'ye karşı çıkmışlardır. "Allah'tan başka hakem yoktur" sözünü bayraklaştıran bu idealist ve dar kafalı insanlar, hem Ali'ye, hem de onun öldürülmesinden sonra (Hâricîlerden biri öldürdü) Emevîlere karşı mücadele etmişler-

---

138. Câhiz, *Kitâbü'l-Beyân ve't-Tebyîn*, Kahire, 1948, II, s. 124-125.

dir. Ali tarafından mağlup edilen, Irak ve Batı İran'da Emevî komutanlarının idare ettikleri kanlı savaşlarda defalarca ezilen Hâriciler, Abbasîlere karşı da çete harbi yapmaya devam ettiler. Buna rağmen, Hâriciler, artık tehlikeli olmaktan çıkmışlardır.

Hâriciler, çölden ve Irak sınır boylarından gelen Bedevî ve Yarı-Bedevî insanlardan oluşmaktaydı. Fakat mutlak eşitliği savunan Hâricî idealizmi, çok sayıda İranlı Mevâli'yi de kendisine çekmişti. Mutlak ve tâviz kabul etmez bir eşitlik fikri, yalnız Allah'ın emirleri karşısında sorumlu olma, Hâricîlerin tutum ve davranışlarının rûhunu meydana getirmekte ve diğer bütün esaslar bu rûhtan kaynaklanmaktadır. Onlar, Kur'ân'ın İslâm ümmetine bir görev olarak verdiği "İyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama" yükümlülüğünün yerine getirilmesi üzerinde ısrar ederek, sadece Emevî idarecilerine hücum etmekle kalmadılar, ümmetin çoğunluğunu oluşturan ve hertürlü aşırılıktan uzak olan insanları da körükörüne boyun eğmekle suçlayıp karşılarına aldılar. Toplumun büyük çoğunluğu, V. Bölümde de işâret ettiğimiz gibi, ilk olarak Osman devrinde ortaya çıkan karışıklıklardan itibaren siyaset alanında orta bir yol izlemekteydi. Bu çoğunluğun önderleri, Hâricîlerin tersine, "iyiliği emretme, kötülüğü yasaklama" ilkesini hukuk alanında değil, ahlâk alanında uygulamanın gereği üzerinde duruyor, bunun da iç savaşla değil, eğitimle mümkün olacağını belirtiyorlardı. Hâricîlerin çok miktarda kan dökmelerinden korkuya kapılan Sünnî liderler, mevcut düzene hergün biraz daha bağlandılar. Ulemâ sınıfının doğuşu da bu durumu büsbütün hızlandırdı.

Üçüncü/dokuzuncu yüzyıldan itibaren "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâ'at'ın, yâni Sünnîliğin oluşmasını sağlayan sözkonusu bu orta yol ve muhafazakâr anlayış, zamanla nazarî ve doktriner bir ilke hâline geldi. Bu ilkeye göre, her nekadar "günahı içeren bir emre itaat etmek zorunluluğu yoksa da, yöneticiye, zâlim de olsa itaat etmek gerekir; zira zâlim bir yönetici, kanunsuzluk ve anarşiden (fitne) daha iyidir...". O hâlde ulemâyı "mevcut düzene bağlı olmak"la suçlamanın

haklı bir yanı vardır. Ayrıca "zâlim de olsa yöneticiye itaat gerekir" ilkesi, çok kere aşırı noktalara götürülmüştür. Bununla beraber, ulemânın siyasî alanda gösterdiği akıllıca tutum, İslâm ümmeti için köklü bir hizmet olmuştur. Bu husus çok kere gözden kaçmaktadır. Çünkü ulemâ, bu ilkenin kisvesi altında siyasi kargaşalıklar sırasında toplumun dirlik ve düzenliğini koruyan bir unsur oldu. Özellikle Abbasî halifeliğinin parçalanmasından sonra muhtemelen sûfîlere samimî olarak saygı duyan veya onlardan korkan maceracı sultanlar, ulemânın koruyuculuğu altında bulunan şerîata zâhiren de olsa uymak zorunluluğunu duymuşlardır. Şerîat, onların aşırılıklarını kontrol altında tutmuş ve yönetimlerinin insanî ölçüler içinde kalmasını sağlamıştır.

Kaynağını Hâricî idealizminden alan diğer temel bir akîde de, Hâricîlerin, îmanı yeterli görmeyip amel'i, imânın ayrılmaz bir parçası şeklinde düşünmüş olmalarıdır. (Bunu V. Bölümde gördük. Bu ilke, içinde bir başka düşünceye, "insanın hür ve sorumlu bir varlık olduğu" düşüncesine yer vermektedir ki, bu fikri daha sonra Mu'tezile ele almıştır. Hâricîlerin bir başka önemli nazariyesi de Halîfelik'le ilgilidir. Onlar, eşitlik taraftarı oldukları için Kureyşten birinin halife olması gereğini öne süren Sünnî görüşü kabul etmemişlerdir. Onlara göre, "Zencî bir köle de olsa, karakteri mükemmel olan herkes halifelik makamına gelebilir". Bu görüş, yalnız Sünnî topluluğun anlayışına değil, aynı zamanda ve daha kesin bir şekilde Şîa'nın anlayışına da ters düşmeyteydi; çünkü Şîa, halifeliğin Ali kanalıyla Peygamber'in soyundan gelenlerin tabiî hakkı olduğunu savunuyordu. Aslında Sünnîliğin bu konudaki görüşü, mevcut gerçeklerin makûl bir çerçeveye yerleştirilmesinden ibaretti. Bu görüş, ortaya çıkması muhtemel zıd iddiaların alanını daraltmak suretiyle siyasî karışıklığı önlemeye çalışırken, aynı zamanda Şîa'nın hilâfet konusundaki tabiî hak iddiasından da uzak kalmaya gayret ediyordu.

Hâricîlere ait kuvvetler, yukarıda da söylediğimiz gibi, daha ilk asırlarda ezildi. Hâricîler, günümüzde Umman, Zenzibar (Umman'dan buraya yayılmışlardır), Doğu ve Kuzey Afri-

ka'da küçük topluluklar halinde yaşamaktadırlar. Bu toplulukların hepsi, artık Müslüman çoğunluğu tekfir etmeyen ve amaçlarına ulaşmak için siyasî cinayetlere başvurmayan İbâdîlik mezhebine bağlıdır. Akıp giden asırlar, onları artık geniş İslâm topluluğunun etkisi altına sokmuştur. Onların yakın zamanlarda klâsik nazariye ve görüşlerini içine alan bazı eserleri yayınlayarak yazı hayatına katıldıkları görülmektedir. [139] Bunu, Batı'daki ilmî çalışmalar ve İslâm modernizminin hoşgörüye dayanan tutumu büyük bir ihtimâlle teşvik ediyor olabilir.

Yukarıdaki tahlillerimiz gösteriyor ki, dar anlamda 'fırka' sözünü, Hâricîler hakkında kullanmak yanlış olur. Hâricîler, büyük müslüman kitleyi tekfir etmek ve ona karşı tereddüt etmeden silâha sarılmak sûretiyle kendi kendilerini toplumun dışına itmiş oldular. Onların nazariyelerinde böyle bir durumu gerektirecek herhangi bir husus yoktur. Nitekim Hâricîlerin radikal rûhu, açıkca olmasa da, yalnız Ortaçağ İslâm dünyasının önemli bazı büyük şahsiyetlerinde değil, aynı zamanda nisbeten daha yakın zamanda ortaya çıkan Vehhabîlik'de, hattâ daha da yakın zamanda ve daha mûtedil olarak Orta Doğu Arap ülkelerinde varlığını duyuran İhvân-ı Müslimîn (Müslüman Kardeşler) hareketinde yeniden yaşadı. İslâm'da modern akımları incelerken de göreceğimiz gibi; Hâricî idealinin belli yönleriyle, Pakistan'daki radikal İslâmî hareketin, yani Cemâ'at-ı İslâmî'nin savunduğu doktrinin belli yönleri arasında birtakım benzerlikler bulunmaktadır. Bu da gösteriyor ki, İslâm ümmetinin 'içinde' veya 'dışında' olmayı gösteren kesin ve açık bir ayırım çizgisi bulunmamaktadır.

Şîa

Şîa, İslâm'da görülen yegâne önemli kopma (**i'tizâl**) olayıdır. O, ameli seviyede Ümmetin İcma'ına karşı çıkan Hâricîlerden farklı olarak, akıp giden yüzyıllar içinde, icma' rûhuy-

139. I. Goldziher, *a.g.e.*, s. 195.

la bağdaşmayan (ve hem dîn hem de siyaset alanında geçerli olduğuna inanılan) bir İlâhî Hak nazariyesi geliştirdi. Şîîliğin de ortaya çıkışı, Ali ile ona hasım olan Emevîler arasında cereyan eden siyasî düşmanlıklara dayanmaktadır. Ali'nin öldürülmesinden sonra, Kûfe'de bulunan Ali taraftarları (Şîa), halifeliğin talihsiz Ali ailesine yeniden verilmesini istediler. İşte "halifeliğin Ali'nin soyundan gelenlerin hakkı olduğu" iddiası, Şîî siyasî nazariyenin başlangıç noktası olmuştur. Kûfeli Arapların neden böyle bir hak iddiasına sarıldıkları pek bilinmemektedir. Bilinen bir gerçek varsa, o da, geleneksel olarak Kuzeylilerden nefret eden Güneyli kabilelerin, Emevî yöneticiler karşısında Hâşimîleri savunmaya karar vermeleri ve Hz. Peygamber'in Benû Hâşim'den gelmiş olmasını rahatça istismar etmeleridir. Emevîlerden olan Muaviye ile mukayese edilince, Ali'nin büyük bir idealist olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Ancak Ali'nin kendi kişiliğinden gelen bu özelliğinin soyla hiç bir ilgisi yoktur. Acaba Ali'nin itibarı, onun, Peygamber'in damadı oluşundan mı ileri geliyordu? Fakat bu safhada Ali'nin, böyle bir gâye için gerekli olan prestije sahip olduğunu gösteren herhangi bir işâret de yoktur. Belki de gerçek sebep, Ali'nin hakkının büyük ölçüde yenmiş olmasında yatmaktadır. (Ayrıca Benû Hâşim âilesinin, Emevîler karşısına çıkarılacak en iyi rakip olduğu gerçeğine biraz önce temas etmiştik.)

İslâm toplumunu yönetme hakkının Ali'ye ve onun soyundan gelenlere ait olduğu görüşü, tam anlamıyla siyasî bir mahiyet arzeden ilk Arap Şîîliğinin en belirgin özelliğidir. Bugün Şîî bir imama sahip olan Yemen'deki Zeydîler arasında ve inanç itibariyle Sünnî olmakla beraber Ali'nin soyundan gelen biri tarafından yönetilen Fas'da, bu ilk Arap Şîîliğinin geride bırakmış olduğu izleri görmek mümkündür. Her nekadar II./VIII. ve III./IX. yüzyıllarda gelişecek olan dogmatik aşırılık, ilk Şîîler arasında görülmemekteyse de, dînî nitelikte bir hayranlığı ve bir takım siyasî sâ'ikleri içeren bir tutumun Ali için takınıldığını gösteren kuvvetli belirtiler bulunmaktadır. Ali taraftarlarından olan Ebu'l-Esved ed-Du'alî'nin, "istikbâldeki yurdunuzda Allah'ı benim Ali'ye olan sevgim vasıtasiyle

arayın.." dediği rivâyet edilir. Şâir Kumeyt (ö. 126/744), Adem'den sudûr eden nûrun, Hz. Muhammed vası-tasıyle 'kutsal aile'ye (Ali'nin ailesine) nasıl geçtiğinden söz eder. Hâllerinden şikâyetçi olan İran asıllı Mevâlî'nin, Emevî yöneticilerine dişbilediği sıralarda İslâm toplumunda ortaya çıkan ilk sosyal çekişmelerin, Şîa'nın sosyo-politik faaliyetlerine yeni bir hız ve yeni bir dönüm noktası kazandırdığından şüphe yoktur. Bu safhada, liderlik Arapların elinde bulunmuş olabilir; fakat taraftarlar topluluğunda Arapların yerini daha çok İranlılar aldı. Böylece yönetici sultana karşı başkaldıran Muhtar İbn Ubeyd, Mevâlî'yi ve köleleri harekete geçirerek, Ali'nin, Peygamber'in kızı Fâtıma'dan doğan her iki oğlu da ölmüş olduğundan, başka bir oğlunu, yâni Muhammed İbn Hanefiye'yi Mehdî olarak tahta oturttu. İbn Hanefiye'nin ölümünden sonra onun tekrar döneceği (rec'a) inancı ortaya çıktı.

Görüyoruz ki, Şîîlik, İslâm tarihinin ilk dönemlerinde sosyla ve siyasî hoşnutsuzluklara ilişkin ortaya çıkan çeşitli güçler için bir kılıf olmaktaydı. Kuzeyliler karşısında kendi gurur ve bağımsızlıklarını ortaya koymak isteyen Güneyli Araplar, Şîîliği bir vasıta olarak kullandılar. Yine Şîîlik, Irak'ın karışık nüfusu içinde durumdan memnun olmayan İranlıların işine yaradı ve Abbasîler devrinde aşırı bir İran kültür ve milletçilik hareketi olan Şu'ubiye'nin ortaya çıkmasına sebeb oldu. Ne varki temelde siyasî olan bu ilk hareket, Arapların yerini Arap-olmayanların almasıyla kendine has itikâdî ve kelâmî görüşleri olan bir dînî fırka hâline dönüştü. Dînî bir mahiyete sahip olan asıl itici güç, kaynağını Ali'nin Fâtıma'dan olan oğlu Hüseyin'i 61/680 de Kerbelâ'da hükûmet kuvvetleri tarafından kanlı bir şeklide öldürülmesinden almaktadır. İşte ihtiras ve öfke unsuru, burada işin içine girmektedir. İmamın geri döneceği inancıyla birleşen bu unsur, Şîîliğin en belirgin idealini oluşturmuştur. Bu unsura Doğu'nun İlâhî nûrla ilgili eski inançları aşılandı ve Hıristiyan Gnostik Yeni-Eflâtuncu fikirler, bu inancın metafizik temelini meydana getirdi.

Mehdî fikrinin İlâhî bir şahsiyet fikri şeklinde gelişip ortaya çıkması için bu sâ'ik ve düşüncelerin hangi safhalarda

tam olarak kaynaştığı ve burada kimlerin hayâtî derecede rol oynadığı hakkında, bugün ulaşmış olduğumuz araştırma seviyesinde, herhangi birşey söylemek mümkün değildir. Çünkü Şiî doktrininin ilk gelişmeleri hâlâ karanlıktadır. Arka arkaya uğradıkları yenilgilerin sebeb olduğu kötümserlik ve korku, ilk dönemlerde sürekli olarak maruz kaldıkları ezâ ve cefâ, Şiîliği büyük ölçüde yeraltına itti. Bu yeraltı faaliyeti, bir yandan onun toplumca kabul edilemeyen fikirlerin etkisi altında kalmasına, öte yandan da biri nazarî diğeri amelî olmak üzere birbiriyle yakından ilgili olan ve Şiîliğin belirgin özelliğini oluşturan iki ilkenin ortaya çıkmasına sebep oldu: Amelî ilke, inancın gözlenmesi (**takiyye**) ile ilgilidir. Bu ilkenin mûtedil şeklini, Sünnîlik de kabul etmiştir. Özellikle Ebû Hanîfe, Kur'ân'ın III. sûresinin 27. âyetini dikkate alarak, hayatı tehlikede olan bir kişinin, inancının zıddına olan bir şeyi itiraf etmesinde bir sakınca görmemiştir. Bununla beraber, 'çözme ve bağlama' (**Hall ve'l-Akd**) kuralı gereğince Sünnîlik, yüksek seviyede ahlâkî dürüstlük üzerinde ısrar etti ve 'bağlamanın', 'çözmeye' üstün olduğunu teyid etti. Diğer yandan takiyye, Şiîliğin ana ilkesi hâline geldi ve yalnız hayatın doğrudan doğruya ve açıkça tehlikeli olduğu zamanlarda değil, genel olarak düşmanca tutumun görüldüğü heryerde uygulandı. **Takiyye**'ye sadece izin verilmekle yetinilmedi; o, yerine getirilmesi gereken bir ana görev olarak benimsendi. Şiîler, sadece bu ilkeyi uygulamakla kalmadılar, Alî dahil bütün İmamlarının da ona uyduklarını öne sürdüler. Onlara göre, Ali, hilâfetin kendisine ait 'İlâhî bir hak' olduğuna kesinlikle inandığı halde bu inancını 'gizledi' ve seleflerinin halifeliğine razı oldu.

Aynı tutum, Bâtınîliğin formüle edilmesinde çok daha nazarî olan bir yönde gelişti. Müslümanların Münbit Hilâl'i ve İran'ı almalarından hemen sonra, fethedilen toprakların ihtidâ eden insanları, yeni Dîne akın etmeye başladılar. İslâm'ı kabul eden bu kişilerin eski Şark ve Gnostik inançlarına, hattâ uygulamalarına dokunulmadı. Onlar, İslâmî kisveye bürünerek amelî sahada bile faaliyetlerine devam ettiler. Bu demektir ki, dış kabuğun altında çeşitli inançlar yaşamaya

devam etti ve bunların yeni dînle karşılaşmaları, büyük bir rûhî çalkantıya ve fikir *hareketliliğine* sebeb oldu. O sırada mevcut fikirler arasında Hıristiyanlık, Manikeizm ve Budizm gibi dînlerden gelen fikirler de vardı. Bu durum, birtakım gizli fırkaların kurulmasına yolaçtı. Şîîlik, siyasî bakımdan toplum içinde kendilerine bir yer bulamayanların amaçlarına hizmet etmekteydi. Dolayısıyle mânen kendilerini yersiz ve yurtsuz hissedenler, bu fırkanın gölgesine sığınarak eski fikirlerini İslâm'a sokmaya başladılar. İslâm içinde bu fikirlere güvenilir bir yer bulabilmek amacıyla da kaynağını Gnostik doktrinler stokundan alan 'bâtınîlik' ilkesini benimsediler. Bu ilkeye göre, Kur'ân metinleri ikili, hattâ çok yönlü bir yoruma tâbi tutulabilir. Kur'ân'ın 'zâhirî' anlamının yanısıra, farklı derecelerde oluşan 'bâtınî' anlamları da vardır. Bizzat Allah, Kur'ân'ı vahyederken takiyye ilkesine uymuştur. 'Bâtınî' anlam kavramı, sûfîlerin Kur'ân'ı vahyederken takiyye ilkesine uymuştur. 'Bâtınî' anlam kavramı, sûfîlerin Kur'ân tefsirlerini de etkilemiştir. Öyle ki 'bâtınî' anlamlar, bazan tamamiyle keyfî yorumlamalara kadar varmıştır. Bununla beraber hiçbir Müslüman zümre, Kur'ân'ı bu ilkeye göre yorumlarken Şîanın genel olarak yaptığı gibi 'başıboş bir yorumlama ölçüsüne' başvurmamıştır. Şîîler, hemen-hemen Kur'ân'ın her kelimesinde Ali'nin âilesi veya daha yatkın veya hiç değilse anlaşılabilir bir nitelik kazandırmak için "sembol" ile "sembolize edilen" arasında bir bağın bulunmasının gerekli olduğu görüşü, pek tabiî, Şîîlerce kabul edilmemiştir.

Bu bâtınî hikmetin yanılmaz sâhibî 'İmam'dır. Şîîliğin bütün inanç sistemi, bu İmam'ın otoritesiyle ilgili öğretinin çevresinde oluşmaktadır. Buna rağmen, İmam'ın müeyyidesi tamamen nazarîdir; çünkü, biraz sonra da göreceğimiz gibi, tarihî şahsiyetler olarak kabul edilmiş İmamlar, kendilerine bu yakıştırmaları atfeden Şîîlik hareketinin elinde neredeyse birer mahkûm durumunda idiler. Son İmamın 'kaybolmasından' sonra, artık nazarî anlamda yol göstericilik bile ortadan kalkmış ve sâdece İmamın geri 'döneceği' ümidi sözkonusu olmuştur. Sonuç olarak, Şîîlik, Sünnî İslâm'ın kabul ettiği icma'ın önemine inanmamış ve onun yerine İmam'ın otorite-

sini koymuştur. Ignaz Goldziher, "Sünnî İslâm **İcma'**; Şîî İslâm ise **otorite** inancını temsil eder" derken mes'eleyi gâyet özlü olarak ortaya koymaktaydı. [140] Çünkü Sünnî İslâm, gerçek dînî otoriteyi icma'da bularak Halifeyi sadece Ümmetin başında bulunan, siyasetten ve dînî icra'dan sorumlu olan bir kişi olarak kabul ettiği halde, Şîî İmam, tam tersine, itikâdî meselelerde hattâ bütün konulardaki görüşlerinde hem günahsız, hem de mutlak anlamda 'yanılmaz olarak' kabul edilmektedir. Nitekim klâsik ve Ortaçağ Sünnî İslâm dünyasında halifelik makamı, sadece pratik bir zaruret olarak kabul edildiği halde, İmam'a inanma ve onun otoritesine teslim olma, Şîîlik nazarında, Allah'a ve Peygamber'e inanmadan sonra üçüncü bir îmân esası olarak kabul edilmiştir.

Otoriter olan ve verâset yoluyla intikâlden böyle bir İmamet anlayışı, İmam'ın metafizik statüsünün daha iyi tanımlanmasını ve varlıklar düzeni karşısında onun nihâi yerinin ne olduğunun kararlaştırılmasını gerekli kılıyordu. Bu gereklilik, Zerdüştlükteki Nûr kavramını Yeni-Eflâtuncu sudûr nazariyesinin mekanizmasına uydurmak suretiyle yerine getirildi. İlk Nûr'dan, yâni Allah'tan mutlak insan sudûr eder. Bu insan, yaratılmış âlemin zirve noktasını oluşturan İmam'dır. Şîanın çoğunluğunu oluşturan İsnâ-aşeriyye, İmamı, bu ilk Nûr'un bir Mazhar'ı (Allah'ın doğrudan tezahürü) olark kabul eder ve O'na İlâhî bir cevher atfetmeyerek sâdece İlâhî sıfatlar atfeder. Fakat daha aşırı olan fırkalara (aşağıya bakınız) göre, İmam, hulûl eden Allah'ın bizzat kendisidir; dolayısiyle O, İlâhî bir cevhere sahip bulunmaktadır. Nitekim Ali İlâhîler gibi bazıları da İmam'ın, Allah'ın ta kendisi olduğuna ve "İmamdan başka İlâh olmadığına" inanırlar. Fakat büyük Şîî çoğunluğun Ğulât diye adlandırdığı bu aşırı fırkalar, Şîa'yı temsil edemezler.

İmamın, ilk Nûr'dan sudûr ettiğini dile getiren bu metafizik statünün ne zaman ortaya çıktığı henüz bilinmemektedir. Bunun, tahminen III./IX. yüzyılın başlarında ortaya çıktığı söylenebilir. Sûfîler -Selh et-Tusterî'nin okulu (bakınız VIII.

---

140. *Aynı eser*, s. 215.

Bölüm)- Şîanın bu nazariyesini kabul ettiler; fakat onlar bunu Ali'den çok Hz. Muhammed'e atfettiler. Öyle görünüyor ki gerçekten de sûfiler, bir takım Şiî nazariye ve tutumları benimsemiş ve bunları Sünnîliğe sokmuşlardır. Sûfilerin, Ali hakkındaki fikirlerinin nelerden ibaret olduğunu, bu fikirleri yumuşatarak Sünnî İslâm'a nasıl sunduklarını ve Sünnîliğin de onları ne ölçüde kabul ettiğini V. Bölümde görmüştük. Yine orada, sûfiliğin genişlemesiyle Şiîliğin nasıl zarara uğradığına da temas etmiştik. Şiîliğin İmam görüşü, sûfiliğin vasıtasız olarak Allah'a ulaşılabileceği görüşüne ters düşmekteydi. Bütün bu etkenler -belki de hepsinin birleşmesi- Şîa'nın sûfiliğe niçin dostça davranmadığını açıklamaya yetmektedir.

Geride bir husus daha kalıyor ki, o da Şiî inançların, önemli bir konuda daha Sünnî itikaddan ayrıldığıdır. Burada, Şiîliğin, Mu'tezileden miras aldığı daha akılcı bir rûha yer verdiği görülmektedir. Şiîlerin çoğu, Sünnîliğin 'resmî' kaderci görüşünü reddetmekte ve insanın seçme hürriyetine sahip olduğuna inanmaktadır. Ayrıca Şiîler, hiç değilse nazarî olarak, ictihâd kapısını açık tuttukları hâlde Sünnîler için bu kapı, en azından teorik seviyede, IV./X. yüzyıldan beri kapalı kalmıştır. Hukuk alanında Şiîlik, Sünnîlikten sadece bazı ayrıntılarda ayrılmaktadır. **Mut'a**, yâni geçici bir süre için evlenme (bu, birkaç yıl, birkaç ay, hattâ birkaç gün için olabilir), bu ayrılıkların başında gelir. Ayrıca ibâdetlerde de bazı küçük farklılıkların olduğu görülmektedir. Mezarların, özellikle İmamların mezarlarının ve diğer kutsal yerlerin ziyaret edilmesi, ibâdete lâyık görülmesi, Şiîliğin amelî hayatında önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim Kerbelâ ve Meşhed'e yapılan ziyaretler o kadar bağlılıkla ve o kadar çık sayıda insanın katılmasıyla olmaktadır ki, Mekke'ye yapılan ziyaretleri geride bırakmaktadır. Genel olarak Şiî halk, Sünnî halktan daha çok bâtıl inançlara bağlıdır. İmâmet nazariyesinin Şiîlikteki önemine rağmen, Şiî gruplar kimlerin İmam olarak kabul edilebileceği konusunda kendi aralarında açık bir ayrılığa düşmüşlerdir. Daha önce gördüğümüz gibi, ilk dönemlerde Şîa taraftarları Ali'nin, Peygamber'in kızından gelen soyuna değil, Halifenin daha sonraki haleflerine rücû etmişlerdir. Nitekim

'ikinci hulûl', Muhammed İbnu'l- Hanefiye'ye atfedilmiştir. Kısa bir süre sonra siyasî faaliyetler, tutarlı bir kelâmî esas oluşturunca, İmamın zuhûruyla ilgili ümidler yeniden Ali'ye bağlandı. Şîîlikteki İmâmetin büyük ölçüde hayâl ürünü olduğu, Sünnî İslâm'ın bu İmamlardan birçoğunu hadîs ve hukukta otorite olarak kabul ettiği gerçeğinden de anlaşılmaktadır. Sözgelişi, Şîa'nın beşinci İmamı Muhammed Bâkır (ö. 114/732), Sünnîlere göre büyük bir bilgin ve Medine'nin hukuk müşaviri olduğu halde, Şîîlere gire, Allah'ın **Mazhar**'ıdır. Bütün bu etkenler, Şîîleri, Sünnilerin hadîs külliyatından farklı bir külliyat derlemeye sevketti (Bakınız III. Bölüm).

Şîa'nın Kolları

Zâhir olan "Oniki İmam"a inandıkları için **İsnâ-aşeriyye** diye adlandırılan fırka, çeşitli Şîî gruplar arasında orta bir yol tutan ve aynı zamanda onların en büyüğünü teşkil eden bir fırkadır. İsnâ-aşeriyye'nin 259/873'de doğan en son İmamı Muhammed'in, esrârengiz bir şekilde kaybolduğu rivâyet edilmekte ve onun geri dönmesi beklenmektedir. Her ne kadar 'gâib' İmamın kim olduğu hakkında bir görüş birliği yoksa da, bu 'kaybolan İmam' fikri, bütün Şîî fırkalarda görülen ortak bir özelliktir. Şîîler arasında ilk büyük ayrılık, altıncı İmam olan Ca'fer (148/765 de Medine'de öldü)'in yerini kimin alacağı meselesinden dolayı çıktı. Çoğunluk, Ca'fer'in oğlu Musâ'yı İmam olarak kabul etti, çünkü büyük oğlu İsmâil ve ondan sonra da oğlu Muhammed olduğunu kabul ettiler. İsmâili adı verilen bu gruba "Yediciler" de denmektedir. Çünkü bunlar, Mehdî olarak dönmesini bekledikleri Muhammed'le 'İmamlar' dizisini kapatmaktadırlar.

İsmâilî propaganda, III./IX. ve IV./X. yüzyıllarda oldukça hararetli bir şekilde devam ettirildi. Bu durum onların, V./XI. yüzyılda Kuzey Afrika'dan Hindistan'a kadar bütün İslâm dünyasında çok güçlü bir duruma geldikleri âna kadar sürüp gitti. Bir İmam-Halife'nin tahta çıkmasını, siyasî programının esası haline getiren bu hareket, ilk safhalarında sosyal bir inkılâbı gerçekleştirmenin, dışardan aldığı fikirleri -özellikle Ye-

ni-Eflâtuncu ve Gnostik fikirleri- bünyesinde eriterek felsefî bir sistem kurmanın ve Sünnî İslâm'ı temelden sarsarak bu felsefî sistem üzerine yeni bir dîn oturtmanın yollarını aradı. Bu faal ve saldırgan hareketin başlangıcı, geleneksel olarak Abdullah İbn Meymûn Keddâh adında bir kişiyle ilgili görülmekle beraber, W. İvanow'un yaptığı son araştırmalar bu konuda bazı şüphelerin uyanmasına sebeb oldu; çünkü bizzat Şiî kaynaklar, Keddâh'dan ilk şahsiyetlerden biri olarak söz etmektedir (Bakınız Shorter Encylopaedia of Islam, ilgili madde).

Üçüncü/dokuzuncu yüzyılın son çeyreğine doğru İsmâîlîler Hamdan Karmat'ın önderliğinde bir isyan ve içtimaî-dînî bir hareket sahneye koydular. Önderlerinin adına izafeten İsmâîlîlere bundan böyle Karmatîler (Karâmita) denmeye başlandı. Irak'ta Kûfe şehrinin yakınlarında bir karargâh kuran (takriben 277/890) Hamdan Karmat, peşinden giden insanları vergiye bağladı. Kısa bir süre sonra bu vergi sisteminin yerini, Komünist türden bir toplum yapısı aldı. Şöyle ki; âmme yararına olan her şey, İmam'ın adına müşterek kullanılmaktaydı. Fakat Karmatîler tedhiş hareketlerini sürdürerek öyle cinâyetler işlediler ki, herkes onlardan korkmaya ve nefret etmeye başladı. Bu bakımdan Karmatîler, görüldükleri heryerde baskıya uğradı ve gittikçe de izleri silindi. Bununla beraber Fâtıma ailesinin propagandasını yapan İsmâîlîler, Karmatîlerin hareketinden yararlanarak onların yıkılışından sonra Mısır ve Kuzey Afrika'da Fâtımî devletini kurdular.

İsmâîlî metafizik sistemini mükemmelleştirenler, IV./X. yüzyıl da özellikle Irak ve İran'da yaşayan dâîler ve aydınlardır. Bu metafizik sistem, Kur'ân'ın tam anlamıyla Yeni-Eflâtuncu açıdan, özellikle sudûr nazariyesi açısından yapılan batınî yorumlarına dayanmaktadır. Ebû Ya'kûb es-Sicistânî (ö. takriben 331/943) ve Hamîd ed-Dîn Kirmânî (ö. 410/1019) gibi İranlıların yazdıkları eserler yanında İhvanu's-Safâ'nın risâleleri de bu metafiziğin en iyi bilinen şaheserleridir. Bir yeraltı teşkilâtının eseri olan bu risâlelere yukarıda VIII. Bölümde işaret etmiştik. Yeni-Eflâtunculuğun Bir, Akıl ve Ruh

üçlüsü, İsmâîlîliğin Tâlih (cedd), Bâtınî Yorum (feth) ve Hayâl üçlüsüne dönüştürülmüş ve bu üç kavram, sırasıyla Muhammed, Ali ve İmam'la ayniyat kazanmıştır. H. Corbin, Tâlih kavramiyle Zerdüştlüğün Hvarna veya Harra kavramı arasında bir ilişkinin bulunduğuna işaret etmektedir.[141] Bu görüşe göre, Hz. Peygamber'e vahyin gelişi sadece doğuştan gelen bir 'talih' eseridir; fakat Kur'ân'ın gerçek yorumu (feth=açma) Ali'nin görevidir. Bu demektir ki İsmâîli doktrin, sadece Yeni-Eflâtunculuktan alınan fikirlerden daha fazla şeyleri ihtivâ etmektedir.

Bu tablo, İsmâîlîliğin, tarihi kendine göre özel bir şekilde yorumlamasıyla daha karmaşık bir durm aldı.. Eski düşünce sistemlerinden 'devrî (cyclical) âlem' görüşünü alan İsmâîlîlik, her devri yedi yıllık süreler üzerine kurdu. ('7' rakamıyla ilgili görüş, muhtemelen 'Yedi İmam Nazariyesi'nden alınmıştır). Devir içindeki yedilik süreler, Adem, Nuh, İbrahim, Mûsâ, İsâ, Muhammed ve İmam'la özdeş olup bu diziye 'Konuşanlar' (nâtık) denir. Bu dizi, devrin tamamlayıcısı olan İmam'ın varlığında son noktaya ulaşan bir gelişmeyi temsil eder. Ayrıca her bir Nâtık arasında yedi (Sâkin'ler) dizisi vardır ki, bunlar bir önceki nâtık'ın işini daha sonrakilerle birleştirip kaynaştırırlar. Bu nazariye, hem Sünnîler hem de İmâmî Şîîlerce kabul edilen Hz. Muhammed'in son peygamber olduğu görüşünü yıkmaktadır. Şîîliğin benimsediği 'bâtınî' yorumlama, İsmâîlîlerce en aşırı noktaya kadar götürüldü. İmam'ın nazarî buyruğuyla öğrenilen basamaklı gizli ta'lîm (Gazâlî, bu ta'lim anlayışına hücum etmiştir) doktrini geliştirildi ve onun ancak dikkatli bir 'te'sis' sonunda elde edilebileceği öne sürüldü. Çeşitli ta'lim basamaklarından geçerek yükselen ârif, Hakîkatın "bir" olduğunu kavrar ve sadece kendisinin rûhânî ve evrensel bir anlamda yorumlayabileceği müesseseleşmiş dînlerin tam anlamıyla boş olduğuna kanaat getirir.

Bazı batılı bilginlere göre, İsmâîlilik gerçek anlamda liberal bir ideoloji idi. Eğer o başarılı olsaydı İslâm'ı da 'akılcı'

---

141. H. Corbin'in, Nâsır-i Husrev'in *Câmiü'l-Hikmeteyn*'ine (Paris ve Tahran, 1953), yazdığı Giriş.

ve 'liberal' bir duruma kavuşturabilirdi. Bu bilginler, herşeyden önce İsmâîlî doktrini saran Yunan terminolojisinden etkilenmişlerdir. Fakat onlar, bu sistemin eses itibariyle akılcı olmaktan çok uzak olduğunu ve Yeni Eflâtunculuğun bozulmuş bir Gnostik şeklini kabul etmenin, liberal felsefî düşüncenin en yüksek noktasını temsil etmek demek olmadığını unutmaktadırlar. Açıkça görülüyor ki İsmâîlîliğin, bütün müesseseleşmiş dînleri eşit ve Hakîkatı da tek olarak kabul etmesi, bu bilginleri böyle bir tutum takınmaya sürüklemiştir. Fakat İsmâîlîliğin temel inancı, bütün dînlerin eşit olduğunu ifade etmekten çok, onların müsbet muhtevâlarının aynı derecede boş olduğunu ifade etmektir. İsmâîlîliğe göre, bu boşluk ancak kendisinin öne sürdüğü geçerli olan yorumun kabul edilmesiyle doldurulabilir. Bu, bir liberalizm değil otoriteryanizmdir. (Bu otoriteryalizm ortadan kaldılırsa, İsmâîlîlik sâde ve basit bir hiççiliğe -nihilizme- indirilmiş olur.) Benzeri bir tumumu, günümüzde Hinduizmin savunucuları arasında da görmekteyiz ki, Batı açısından, bunların en güçlü ve etkin temsilcisi S. Radhakrişnan olmuştur. Ayrıca, İsmâîlî yorum, kendisini sadece itimâda lâyık bir yorum olarak değil, yanılmaz bir imamdan sudûr eden ve mutlak anlamda güvenilen bir yorum olarak takdim etmektedir. İmam, görünmez (ga'ib) olduğu için onun diktatörlüğünün de nazarî bir mahiyet taşıdığı doğrudur, fakat bu durumda insanlığın rûhânî otokrasisini gâib olmayan İsmâîlî aydınların oluşturması gerekir. Bu söylenenlere, İsmâîlî hareketin yeraltı karakterine sahip oluşunu, tedhiş hareketlerinin kaynağını oluşturduğunu ve yıkıcılığını, Karmatîlerin cinâyetlerini, İsmâîlî olmayanlarla sosyal ilişkilerin kurulması hakkındaki tabuları eklediğiniz zaman, tarihî İsmâîlîliğin manzarasını tamamlamış olursunuz.

Musta'lî'ler ve Nizârî'ler diye iki kola ayrılan (birincinin başında Bombay'da Muhammed Burhaneddin, ikincinin başında ise Ağa Han bulunur) ana İsmâîli kitlenin yanısıra, İsmâîlîlik IV./X. ve V./XI. yüzyıllarda Nusayrîler ve Dürzîler (çoğunlukla Lübnan'da bulunurlar) olmak üzere iki farklı kola daha ayrıldı. Bu sonuncular Fâtımîlerden Hâkim'i (ö. 411/1021) tanrılaştırılmanın bir sonucu olarak doğmuştur. El-

Hâkim'in dönüşünü bekleyen Dürzîler, İsmâîli doktrine daha aşırı bir şekil verdiler. Fakat bunların sayıları oldukça azdır. Dürzî âdet ve törenlerin Masonluk hareketinin gelişmesinde de etkili olduğu düşünülmüştür. Sekizinci/ondördüncü yüzyılın sonlarına doğru Fadlullah Astarâbâdî'nin liderliğinde bir başka müfrit Şiî fırka ortaya çıktı. Bu fırka mensuplarına, alfabenin harfleri hakkında öne sürdükleri inançlara verdikleri büyük önemden dolayı Hurûfîler adı da verilmektedir. Bunlar, harflerin sayı değerleri ve çeşitli harf birleşimleri üzerine birçok esrarlı ve bâtınî doktrinler kurmuşlardır. Nusayrîler ve Dürzîlerden farklı olarak, Hurûfîler'e İsmâîlî olarak bakmamak gerekir. Hurûfîler'i, İmâmî Şîa'nın bir kolu olarak görmek icap eder, çünkü onlar, Peygamber Hz. Muhammed'den sonra bir gelişim çizgisini esas alarak Onbir İmamı kabul etmektedirler. İmamlar dizisi, hulûl etmiş Allah olarak kabul edilen Fadlullah ile kapanmaktadır. Hurûfîlik, genellikle aşırı Şiî etkilere açık olan Türkiye'deki Bektâşîlik (bakınız IX. Bölüm) tarafından da benimsenmiştir. Bu bölümün başında da belirttiğimiz gibi, Şîa'nın kendisi de bütün bu fırkaları 'aşırı' (ğulât) bulmakta ve reddetmektedir.

İsmâîli felsefe ile tasavvufî nazariyenin Sadreddin Şirazi'nin felsefesinde nihaî şekline kavuşması, (bakınız VII. ve VIII. Bölümler), İmâmî Şiîliği etkiledi ve XII./XVIII. yüzyılların sonları ve XIII./XIX. yüzyılın başlarında Şeyh Ahmed Ahsâ'î (ö. 1241/1826)'nin telkînleri sonucu Şeyhîlik ortaya çıktı. Din adamları sınıfının varlığına karşı olan Şeyhîler, Şiî gelenekçiliğinin oynamakta olduğu rolde birtakım değişikliklerin yapılmasında ısrar ederek, İmamlara 'tapınma' derecesinde bağlanmanın önemi üzerinde durdular. Tıpkı İsmâîlî aşırılar gibi, onlar da İmamların doğrudan doğruya Allah'ın Mazhar'ı olduklarını kabul etmekteydiler. Onlar, Bâb (İlâhî vahyin kapısı)'ın bâtınî olarak her yerde faal olduğunu telkîn ettiler. İmâmî Şîa, "Bâb" terimini rûhânî bir muallimi belirlemek için kullandığı hâlde, Nusayrîler gibi aşırılar (ğulât), aynı terimi İlâhî Varlık'ın tezahürü sırasında meydana gelen bir ilerleme sürecini anlatmak için kullanırlar.

Bu öğretilerden ilham alan Şeyhîler okuluna mensup bir öğrenci, Şîrazlı Alî Muhammed (1236/1821'de doğdu), 1260/1844'de kendisini Bâb ve Küllî Akl'ın bir 'ayna'sı olarak ilân etti. Birçok kişiyi kendi görüşüne çeken bu adam, Şiî dîn adamlarının şiddetli tepkisine muhatap oldu ve sonunda 1266/1850'de öldürüldü. Onun ölümünden sonra liderlik konusunda ihtilâfa düşüldü ve adları Subh-i Ezel ve Bahâullah olan iki üvey kardeşten her biri bir başka istikamete gitti. Birinciyi takip edenler, yâni Ezelî'ler üstadın görüşünü devam ettirdiler. Bugün bunların sayısı oldukça azalmıştır. Fakat Bahâullah, daha başka etkiler altında kaldı; savaş aleyhtarlığı ve evrensellik konuları üzerinde durarak Bahâîliği, İslâm'ın dışında müstakil bir dîn olarak ilân etti. Bu yüzyılın başlarında Amerika'da önemli ölçüde taraftar toplayan Bahaîlik, şu sıralarda oldukça gerilemiş durumdadır.

Şîîlik, birden fazla yolla Sünnî İslâm'ı da etkiledi. Şîîlerin, 'Muhammed'in Beyt'ine', yâni Fâtıma, Ali ve onların soyundan gelenlere ta'zîm göstermeleri, Sünnî İslâm'ın onlara gösterdiği saygı ve övgüde de gerekli yankıyı yaptı. Zaman geçtikçe bu tutum, daha çok güç kazandı. Sünnî kitlelerin, özellikle Arap topraklarının doğusunda yaşayanların Seyyidler'e (Fâtıma ve Ali soyundan gelenler) gösterdikleri büyük, hattâ kölece saygı, bu te'sîrin varlığını gösteren ve İslâm'ın ilk yıllarında benzeri görülmeyen canlı bir örnektir. Sünnî İslâm'da görülen Mehdî fikrinin oluşması ve gelişmesi, esas itibariyle Şîîliğin 'İmam' nazariyesinden gelmektedir. Hele Şîîliğin, sûfîlik kanaliyle Sünnîliğe yaptığı etkileri saymak mümkün değildir. Bunlardan sadece dikkat çekici bir tek noktaya temas edelim: Kur'ân'ın batınî tarzda yorumlanması, genellikle İslâm üzerinde derin etkiler yapmıştır. Sûfîliğin bu konuda Şîîlik kadar aşırılığa gitmediği ve Sünnîliğin de sûfîliğin öne sürdüğü her şeyi kabul etmediği doğrudur; fakat yine de bu nazariye ulemâ'nın ılımlı kanadı üzerinde bile güçlü bir etki yaptı.

Onuncu/onaltıncı yüzyıldan, yâni İran'da Safevî idaresinin kurulmasından itibaren İmâmî Şîîlik, İran'ın resmî mezhebi hâline geldi. Bu durumu meydana getiren ilk sâikleri,

İran-Türk savaşları hazırlamıştır. Büyük fâtih ve komutan general Nâdir Şah (ö. 1160/1747), XII./XVIII. yüzyılın ilk yarısında Sünnîlikle Şîîlik arasında bir yakınlaşma sağlamak için çaba harcadı. Yakınlaşmayla ilgili bir de uzlaşma formülü bulundu: Sünnîlik, kendi dört fıkıh mezhebinin yanısıra beşinci mezheb olarak Ca'feriliği (Şîa'nın altıncı İmamı olan Ca'fer es-Sâdık Sünnî İslâm tarafından da büyük bir dînî otorite olarak kabul edilir) tanıyacaktı. Fakat Nâdir Şah'ın ölümünden sonra bütün bu çabalar bir yana itildi. O tarihten itibaren yer-yer bazı çabalar gösterilmiş, belli yerlerde, özellikle Orta Asya'da bir takım başarılar elde edilmiştir. Günümüzde Batı'nın dînî ve siyasî etkileri sonucu, bütün mezheplerin birlikte ele alınmasıyla ilgili kuvvetli bir arzu doğmuştur. Bu konuyu XIII. bölümde inceleyeceğiz.

Onbirinci Bölüm

EĞİTİM

Okullar - Ortaçağda İslam Öğreniminin Karakteri - Müfredat Programı ve Öğretim

Okullar

Önceki bölümlerde nitelik bakımından İslami olan dini ilimlerin doğuş ve gelişmesini tasvire çalıştık ve bu arada, yeri geldikçe, onların birbirlerine oranla yerlerine işaret ettik. Biz bu bölümde bu hususu biraz daha geniş ve sistemli bir açıdan ele alacağız. Böyle bir şey bizi İslâm eğitim sisteminin kalbine götürecektir. Fakat daha önce İslâmda eğitim müesseselerinin biçimi ve yayılışıyla ilgili dış cihetler hakkında bir kaç şey söylememiz gerekir.

İslâmdan önce Arabistan'da sınırlı bir şekilde varolan okuma ve yazma sanatı, İslâmın doğuşundan sonra ve özellikle İmparatorluğun genişlemesiyle, gelişti. İslamın yayılmasından sonra ve ilk sıralarda 'küttâb'larda (ilk öğretim yerlerinde) ders veren öğretmenleri, başlıca gayr-ı müslimler, özellikle Hıristiyan ve Yahudiler teşkil ediyorlardı. Hal böyle olmakla beraber İslamın gelişi, ilk kez, dini kültürün belirgin bir eğitim aracı olan 'Kur'an ve Hadîs'i getirdi. Bu olay, Kutsal Kitap, yani Kur'an, Müslüman olmayan birine öğretilebilir mi

veya Müslüman olmayan birinden öğrenilebilir mi, şeklinde ortaya çıkan ve Hicrî ilk iki yüzyıl boyunca sürüp giden bir tartışmaya yol açtı. Böylece, yazma sanatı ve Allah'ın kelâmını (sözünü) öğretme görevi, çeşitli kişilere tevdi edildi ve bu uygulama yüzyıllarca sürdü. Bu uygulama hakkında İbn Haldûn VIII/XIV. yüzyılda şunları yazmaktadır: "Yazma sanatı Kur'an ve din ile birlikte öğretilmez... Okuma ve yazma ilkokullarda öğretilmez, dolayısıyla bunları öğrenmek isteyenin bu konuda yetişmiş öğretmenlere başvurması gerekir. [142] Nitekim okuma, yazma ve basit aritmetik öğretimine de yer verilmekle beraber, ilkokul düzeyinde ağırlık din öğretimine verildi.

Bununla birlikte ilk eğitim kendine yeter bir birimdi ve yüksek eğitimle arasında uzvi bir ilişki yoktu. Esasında, ilk eğitime yüksek öğrenimin sistemli bir beslenme havzası olarak bakmak modern bir olgudur. Ortaçağ eğitim sistemindeyse amaç, yalnızca ilk eğitimden geçirilmeleri amaçlananlardan farklı olarak eğitilen seçkin bir kaç kişinin fikri kapasitesini olabildiğince yüksek derecede geliştirmekti. İslamın ilk devirlerinden beri ilk ve yüksek öğretim yanında iki ayrı tip eğitim mevcuttu. Birincisi, geleceğin sultanlarını yetiştirmek üzere veliahtlar için kurulmuş saray-okulu eğitimi idi. Bu tip eğitim, din eğitimini içine almakla beraber, hitabet, edebiyat vb. ve her şeyden önce 'yiğitlik' (mürüvvet) üzerine ağırlık verildi. İkinci tip eğitime, okuma-yazma öğretmekten ziyade, Kur'an ve akâ'id (inançlar) hakkında bilgi vermek üzere halka yönelik olduğu için, 'yetişkin eğitimi' denebilir. İşte bu ikinci tip eğitim sisteminden, belirli bir öğretmen çevresinde toplanan öğrenci halkaları aracılığı ile yüksek öğrenim okulları gelişti.

Yüksek öğrenim halkalarının dini kültür aracı, İslamın ilk yüzyılları sırasında ortaya konan yeni fıkhî ve kelâmî/ahlâkî düşünce sistemi idi. Bu okullar arasında ilk kez fıkıh ilmi olgunlaştı. Irak'ta Ebû Hanîfe'nin, Medine'de Mâlik'in ve daha sonraları Şâfi'î ve Ahmet b. Hanbel'in ardından gidenler fıkhî bir doktrin bütünü (mecmuası) geliştirdiler. Fakat

142. İbn Haldûn, *Mukaddime*, VI. s. 29; A.S. Tritton, *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*, Londra 1957.

ahlâkî sorunların ele alınması ve II/VIII. ve III/IX. yüzyıllar esnasında bu sorunların yol açtığı kelâm problemleri üzerindeki tartışmalar da bu sırada heyecanlı bir atmosfer içinde devam etti. Bu tartışma ve müzakereler, bazan camilerde yapılmakla beraber, çoğu kez bilginlerin veya onlara hamilik edenlerin Irak'ın büyük şehirlerinden Basra, Kûfe ve Bağdat'taki evlerinde icra edilirdi. Abbasiler devrinde bazı halifeler, özellikle Me'mûn ve babası Hârûn er-Reşîd, saraylarında mantık'a, fıkh'a ve dil bilgisine ait her türlü sorunlar üzerinde bilgince tartışmaların yapılmasını teşvik ettiler. Genel olarak ulemâ sınıfı ortaya çıkmadan önce düşüncede büyük bir akıcılık ve çeşitli görüşleri dikkate değer bir hoşgörü ile karşılama hakimdi. Sünni inanç esaslarını ortaya koyan Eş'arî, öğretmeni Mu'tezile'den Cübbâ'î'nin derslerini bir camide dinlemişti.

Resmi cami kütüphaneleri ve yarı halk kütüphanelerinin istikrarlı ve çabuk gelişimi, Ortaçağ İslam eğitiminde önemli bir özelliktir. Bir kaç ünlü ve kudretli devlet memuru büyük sayıda kitap koleksiyonuna sahip oldular. Onlar bu kitapları bilim adamlarının emrine verdiler ve hatta bazan kamu yararına armağan ettiler. Abbasilerin daha sonraki devirlerinde yarı bağımsız sultanlar ve emirler de aynı yolda yürüdüler. Dördüncü/onuncu yüzyılın sonuna doğru devr'in filozofu İbn Sînâ 'efsanevi' olarak nitelediği, fakat sonraları yanıp kül olan, [143] İran hükümdarı Nûh b. Nasr'ın kütüphanesine giriş izni almıştı. Fatimilerden Hâkim'in saray kütüphanesinde kitaplarla dolu 40 odanın bulunduğu söylenir. Bu kütüphaneler her konuda kitapları ihtiva ediyordu: Edebiyat, özellikle İslam ilimleri, tabii ilimler, mantık, felsefe vb. III/IX. yüzyılın ilk çeyreğinde Abbasi sultanı Me'mûn tarafından tesis edilen ve devletten destek gören ilk akademinin rastgele bir teşebbüs olmaması ve Yunan felsefe ve ilminin sistemli çevirileriyle uğraşması dikkat çekicidir. İslâm Ortaçağı boyunca, bu ilimler bütünün (mecmuasının) İslâm ilimleriyle olan karşı-

143. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân* (Kahire 1948, neşr.: G.M.Wickens), ss. 420-1; krş., A. J. Arberry, *Avicenna, Scientist and Philosopher*, Londra 1962, Bölüm I.

lıklı tesirleri, İslam eğitimin karakterini geniş çapta etkiledi. Bu konu daha sonra ele alınacaktır.

Özel okullar ve halk okulları, aynı şekilde, şahsî gayret ve özel İslami konuların öğretimi çin verilen bağışlarla kuruldu. Hadis, fıkıh vb. öğretimi için genel kurumlar tesis edildi. Ebû Hâtim Bustî (ölm. 277/890) doğduğu kasabada kütüphaneli ve yabancı öğrencilere aylık da verilen bir okul kurdu. Bu kurumlar özellikle doğuda Nişabur ve Merv gibi birkaç yerde çoğaldı. Bununla beraber, şunu da hatırda tutmalıyız ki, bu okullarda öğretilen konular, özellikle Hadîs, Şîa mezhebinde onlara tekabül eden disiplinlerden ayrı bir muhteva geliştirdiler. Dolayısıyla bu konuların öğretiminde fiilen Şiiliğe saldırı esas alındı. Dördüncü/onuncu yüzyılın ortasına kadar bir yeraltı faaliyeti sürdüren Şia hareketi, Irak'ta Buveyhîler ve Mısır'da Fâtımîlerin elinde görünüşte siyasi bir başarı elde edince, davasını açıkça yaymağa başladı. Kendilerine has bir Hadis ve kısmen fıkh geliştirip, onları merkezi İmamlık doktrininin hizmetine verdiler. O devrin öğrenim kurumlarını ele geçirdikleri gibi, yenilerini de kurdular. Siyasî iktidarlarına dayanarak bu kurumları kendi davalarını yaymak için propaganda aracı haline getirdiler. Uzun süren yeraltı faaliyetleri dolayısıyla zaten propaganda (da'vet) mesleğinde beceri kazanmışlardı. 361/972 yılında, sonraları Sünni bir kurum haline getirilen ve bugün de dünyada tek ve en büyük geleneksel bir medrese olan Ezher, Kahire'de Fâtımîler tarafından kuruldu. Son iki sene zarfında bazı yeni fakülteler (Ziraat, Tıp vb.) 1961'de Birleşik Arap Cumhuriyeti parlamentosu tarafından kabul edilen bir kanunla ilave edildi. 395/1005'te Fatımîlerden Hâkim Kahire'de Sünnî bir Dâr Hikme tesis ettiyse de, 398/1008' de bu kurumu kapattığı gibi, orada çalışan iki bilgin müderrisi de idam ettirdi.

Bundan dolayı sünni medresenin Şiiliğe karşı bir 'karşı-propaganda' tedbiri olarak ortaya çıktığı şeklindeki oldukça yaygın görüş, daha önceki bir tarihte sünni okullarının varlığı gözönüne alınınca, temelde doğru görülmemekle birlikte, şurası muhakkak ki, Şî'anın, siyasi iktidarları sırasında

akademik kurumları propaganda aletleri olarak kullanmaları, sonraları sünnî sultanların (Selçuklular ve Eyyûbî'er), Şî'a hakimiyeti yıkıldıktan sonra sünnî eğitim müesseselerine devlet desteği sağlamalarına sebep oldu. Bu sıralarda daha önceki sünnî kurumlar, yeni açılan medreselere tayin edilen önemli sayıda bir bilginler zümresi yetiştirmiş bulunuyorlardı. Bunlar zamanla, belirli bir ders programının ortaya konmasıyla neticelenen hem çeşitli dini disiplinler üzerine yazılmış ders kitaplarının yeni bir nüvesini, hem de herşeyden önce karakter, öznitelik ve sosyal mevkileriyle İslam toplumunda seçkin bir sınıf haline gelen yeni Ulemayı yarattılar. Bu yeni medreselerden ilk ikisi, Selçukluların idaresi altında Bağdat'ta ve İran'da; Alpaslan ve Melikşah'ın büyük ve akıllı veziri 485/1092'de İsmâîlî dâilerce öldürülen Nizâm el-Mülk tarafından kuruldu. Zamanla bu türlü medreseler ağı İslam dünyasının her yanına yayıldı.

Bununla birlikte Sünnî İslâmın başarısını her şeyden önce devlet desteğine bağlamak bir yanılgı olur. Tersine, yeni devlet siyaseti, halkın çoğunluğu arasında önceden kökleşmiş olan eğilimleri benimsedi. İşte bu yukarıda belirtilen siyasetin ortaya koyduğu başarının gerçek sebebidir. Şurası gayet açıktır ki, Fâtımîler, eğitim vb. yoluyla İsmâîlî doktrini yayma çabalarına rağmen, halk üzerinde büyük çapta etki yapmayı başaramadılar. Ve ne de Irak ve İran'da yaşayan halkın çoğunluğu, Buveyhilerin idaresi altında Şiiliği kabul ettiler. Bununla birlikte, Eş'ariyeye bağlı kelâmcılar devletten yakınlık görmekle beraber, Eş'arî doktrinin geniş çapta kabulü Bağdat'ta Nizâm el-Mülk'ün medresesinde öğretmenlik yapan Gazâlî gibi kişilerin etkilerinden dolayı idi.

Teşkilat açısından bakarsak, medrese sistemi Osmanlı İmparatorluğunda en yüksek noktasına ulaştı. Osmanlı İmparatorluğunda medreseler, sistemli bir biçimde Şeyhülislamın yönetimi altında dikkate değer idari bir beceri ve ustalıkla tesis edildi, yardım gördü ve korundu. Ulema, mertebeler halinde teşkilatlandı ve Osmanlı toplumunda hemen-hemen bir kast haline geldi. Bu geleneksel öğrenim yerleri Türkiye dışın-

da bütün İslam dünyasında hala faaliyettedir. Daha önce bunlardan en ünlüsü olan Kahire'deki Ezher Üniversitesine işaret ettik. Bununla birlikte bu öğrenim kurumları zamanımızda modern eğitimin birlikte getirdiği talep ve muhalefete kendini uydurmanın çeşitli merhalelerini geçirmektedirler. Nitekim Hindistan'daki Deoband gibi bunlardan bazıları hala bu etki alanının tamamen dışındadır ve bugüne kadar da modern baskılara karşı biraz olsun boyun eğmeyi reddetmiştir. Bununla birlikte biz, XIII. Bölümde bunları ele alacağız; şu an için Ortaçağ İslâm eğitimin muhtevasını ve iç niteliğini ele almak yerinde olur.

Ortaçağda İslâm Öğreniminin Karakteri

İslâmın ilk günlerinde İslâm öğreniminin başlayış ve yayılışına, okullardan çok kişiler önayak olmuşlardır. İslâm düşüncesinin muhtevasını belirleyen de yine şahsi gayrettir. Hadîs öğrenimi sayesinde fıkıh ve Hadis öğrenimi sayesinde fıkıh ve kelâm sistemleri ortaya koymuş olan bazı ünlü şahsiyetler, kendilerinden ilim elde etmek isteyen kişileri İslam dünyasının her köşesinden cezbettiler. Bu nedenle bütün Ortaçağ boyunca devam eden bu türlü öğrenimin başlıca özelliğini, öğretmenin 'şahsî önemi' teşkil etmektedir. Öğretmen, öğretimin bitiminde, öğrencilere 'icâze' adı verilen bir sertifaka verir ve neticede onlar da öğretmenlik mesleğine girmiş olurlardı. Bazan icâze bir tek konuda (örneğin hadîs ve fıkıh) bazan bir kaç konuda birden, bazan da yalnızca öğrencinin öğrenim yaptığı belirli kitaplar için verilirdi. Sonraları medreseler ortaya çıkınca, çoğu zaman bir sınav sistemi tespit edildi. Fakat kişi olarak öğretmenin itibar ve rolü o kadar büyüktü ki, medreselerin teşkilatlanmasından sonra dahi, şöhretli kişi ve bilginlerin özgeçmişlerinde öğrenim gördükleri medrese adlarından çok, öğretmenlerin adları verilmiştir. İcâzeler de çoğunlukla okulun adından ziyade öğretmenin adına çıkarılmıştır. Nitekim Ortaçağın daha sonraki devirlerinde, ünlü bilginlerin çoğunluğunun medreseler yerine, özel derslerini dinledikleri tek tek öğretmenlerin yetiştirdikleri kimseler olduklarını

söylemekle doğrudan uzaklaşmış olmayız. Eğer biri, büyük ve özgün düşünürlerin bir tarihini yazmağa kalksaydı, medreselerden yetişmiş pek kimse bulamazdı.

İlim talebi (**taleb el-ilm**) olarak bilinen olgu, öğretmenin bu merkezi önemiyle ilgilidir. Gezgin öğrenciler, uzun mesafeler, bazan bütün İslâm dünyasını bir baştan bir başa, ün salmış öğretmenlerin derslerini takip etmek üzere katederlerdi. Hz. Peygamber ve sahabilerinin söz ve eylemleri olduğu sanılan haberlerden oluşan Hadîs üzerine çalışmalar, öğrenim amacıyla yapılan geziler için güçlü bir teşvik unsuru oldu. İslam Ortaçağlarında yüzden fazla öğretmen dinleyen kimseler bulunduğu hakkında kayıtlar vardır. 'Yıl için hazırlanmak' (şeddü'r-rihâl), bu ilim elde etme hareketini yerinde özetleyen bir anahtar deyimdir. 'Bilgi' ve 'ilim', VI. Bölümde de işaret ettiğimiz gibi, bu faaliyetin ilk devirlerinde, geleneksel bilgi anlamına alınmaktaydı. Dolayısıyla bu bilgi türü fıkıhtan veya bu geleneksel bilgi bütününün kavranmasından ayrı kabul edilirdi. Bununla beraber, zamanla, şer'î ilimler ve kelâm ilimleri geliştirilince, 'fıkıh' **hukuki düşünce** ve 'ilim' **ilâhiyat** anlamına geldi. Altıncı Bölümde de anlattığımız gibi, fıkıh ve kelamdan hangisinin 'ilimlerin tacı' olduğu konusunda uzun süren bir rekabet ortaya çıktı. Dördüncü/onuncu ve beşinci/onbirinci yüzyıllar esnasında içtihat kapısının kapanması, hukuki ve aklî ilimlerin, özellikle birincinin genel bir durgunluk içine girmesine sebep oldu. Aklî bilimler, kelâm ve dini düşünce, dünyevi anlayıştan, özellikle felsefeden ve dinî düşüncenin Sûfîliğin önerdiği türden başka şekillerinden kasıtlı uzaklaşma ve bu anlayışın tedricen çözülmesi nedeniyle zarar gördü ve yoksul düştü.

Geniş çapta devlet destek ve denetimine dayanan medrese sistemi, genellikle, İslâmî öğrenim ve araştırmaların çökme ve durgunlaşmasının nedeni sayılagelmiştir. Fakat kısıtlı müfredat programıyla medrese, kuşkusuz, fikri durgunluğu hızlandırmış ve sürekli kılmış olmakla beraber, bu çöküşün gerçek nedeni değil, belirtisidir. Daha önce yukarıda da belirttik ki, büyük ve dikkate değer özgün düşünürler, medrese sisteminin dışında da yetişmeğe devam etmişlerdir. Fakat İslâmî

öğrenimin niteliğini kaybetmesinin gerçek sebebi, dînî ilimlerin zaten o sıralarda bozulmuş olan dünyevî anlayışa dayalı hayattan soyutlanmak suretiyle beslenme imkanlarından mahrum kalmalarıdır. Mu'tezile ve Şi'a'ya karşı başarılı muhalefetleri, Ulemaya, kendi bilimlerini geliştirme ve onları bu öğreti mecmuasına karşı savunacak şekilde öğretme tecrübesi kazandırdı. Bunun sadece, kendini zaten fiziki bakımdan muhalefete karşı tecrit edecek olan okul sisteminin nispeten dış etkenleriyle alâkası yoktur. Daha da önemlisi, mümkün olan her türlü karşı koyma ve muhalefetten kendini uzak tutmak üzere sünnî bilimler muhtevâsının geliştirilme şeklidir.

Dinî bilimlerin iç yapısı görünüşte tamamen kendi kendine yetecek bir şekilde kuruldu; böylece onlar yalnızca kendi sahalarını doldurmakla kalmadılar, tüm bilgi sahasını da kapsamlarına aldılar. Başka her türlü bilgi, tamamen mahkum edilmese bile, gereksizdi. Bölüm VI'da kadı eş-Şâtıbî'den alıntıladığımız "fiille doğrudan ilişkisi olmayan her türlü bilgiyle uğraşmak haramdır" sözü Ortaçağ ulemasının mizacını ortaya koyan bir özelliktir. Bu hüküm ancak gerçek dışı ve boş düşünceye karşı yöneltilirse geçerlidir. Modern Pragmatizm de batıda salt düşüncenin bazı türlerine karşı aynı düzeltici tavrı takınmıştır. Fakat Ortaçağ İslâm bilginleri tarafından ilan edildiği üzere, bu ilke yalnızca felsefeyi değil, basit aritmetik kuralları dışında matematiği dahi dışarıda bırakıyordu. Amaç fıkhı mutlak bir mevki vermekti. Dogmatik kelâma gelince, İslâmî bilimler arasında üstün mevki işgal etmek için fıkıhla rekabet ederken, kendini aklî felsefenin yerine koydu. Altıncı/onikinci yüzyıldan buyana -ve Fahr ed-Dîn er-Râzî'nin dehası sayesinde- dogmatik kelâm, felsefi sistemlerden 'mantığı' benimseyip, kendi fizik ve tabii felsefe nazariyelerini ekleyerek ve kendi dogmatik kelâm tezlerini felsefi metafiziğin yerine koyarak, sahasını genişletti. Artık öğrenciler her türlü felsefî eseri bir tarafa atabilirlerdi. Çünkü kelâm ona karşı kapsamlı bir rakip yaratmıştı. Böylesine bir kelâmî-felsefî plan, esasta, kötülenmemelidir: Bu daha ziyade İslâm düşüncesinin kendi iç bünyesindeki verimliliğin bir belirtisidir ve Thomas Aquinas da Ortaçağ Avrupasında Hıristiyanlık

için aynı şeyi yapmıştır. Fakat bu kelâmî-felsefî planın muhtevası, her türlü aklî düşüncenin yerini alarak, tamamen ve münhasıran kendi-kendine yeter sayılırsa, doğması muhtemel her türlü yaratıcı muhalefet imkânını ortadan kaldırır. Birer uzuv gibi bütün bilgileri birbirine bağlamak ve bu bilgileri de dogmatik kelâma göre ayarlamak, fikri verimliliğin ana kaynaklarını kuruttu ve özgün düşünce imkânını yok etti.

İslâm bilimlerinin bu süreçten geçmiş olmaları dolayısıyla, medreselerin müfredat programları mecburi ve aynı zamanda zararlı bir şekilde kısıtlandı ve bu, beraberinde dar görüşlülüğü getirdiği gibi, yüksek din eğitiminin de zayıf düşmesine neden oldu. Türk yazarı Kâtip Çelebi (ölm. 1067/1657) aklî ilimlerin ve hatta kelâmın yokoluşunu üzüntüyle belirtir: "Birçok kafasız kişi... eskileri körü körüne taklitte kayalar gibi hareketsiz, donup kaldılar. Düşünmeye başvurmaksızın, yeni bilimleri red ve inkar ettiler. Her zaman için kara cahil iken, felsefî bilimleri kötülemekten hoşlanır, yer ve gök hakkında hiçbir şey bilmezken, kendilerini bilgin yerine koyar oldular. 'Yer ve gök âlemini hiç gözlemediler mi?' (Kur'ân, A'râf, VII, 184) şeklindeki uyarı, onlar üzerinde hiçbir iz bırakmadı; onlarca yerle göğü gözlemek, onlara bir inek gibi bakmak demekti". [144]

Moğol egemenliği altındaki Hindistan'da XI/XVII. yüzyılda felsefî çalışmalara bir ilgi uyandı, fakat felsefenin kendisi o kadar yoksullaşmıştı ki, gerçek önemi olan problemlerle uğraşacak yerde terimlerin bilgiççe kullanılması şekline dönüşerek, bozulmuştu. Hindistan'ın son büyük İslâm hükümdarı Evrengzeb'in, öğretmenine hitaben söylediği rivâyet edilen aşağıdaki konuşma bir yana bırakılacak olursa, İslâm Ortaçağının sonlarında müfredat programının darlığının daha akıcı ve iğneleyici bir uslûpla eleştirisi yok gibidir:

"Bana ne öğrettin? Franklar ülkesinin küçük bir ada olduğunu, orada en büyük kralın önce Portekiz'in hakimi, sonra Hollanda kralı, bugün ise İngiltere kralı olduğunu söyledin.

---

144. Kâtip Çelebi, *Balance of Truth*, (ing. çev.: G. L. Lewis, Londra 1957.

Fransız ve İspanya krallarının bizim küçük mahalli emirlerimize benzediğinden bahsettin. Hamd ve yücelik Allah'a olsun ! Ne şahane bir coğrafya ve tarih bilgisi ortaya koydun ! Görevin bana dünya milletlerinin özelliklerini, bu ülkelerin ürünlerini, askerî güçlerini, savaş metodlarını, âdetlerini, yönetim ve siyaset biçimlerini öğretmek değil miydi? .

"Bir prens için ne türlü bir eğitim gerektiğini hiç düşünmedin. Dilbilgisi sahasında uzmanlaşmam, kadı ve yargıçlara uygun konuları öğrenmem, benim için gerekli zannettiğin şeylerdi...

"Babama, bana felsefe öğrettiğini söyledin. Hayat sorunlarıyla tamamen ilgisiz, anlamsız ve gereksiz meselelerle birkaç sene kafama eziyet verdiğin doğrudur... Öğrenimimi bitirdiğimde, en zeki kafaları dahi karıştıracak, felsefe bilgisine sahip oldukları iddiasında bulunanların bilgisizliklerini örtbas edecekleri anlaşılmaz bazı terimleri telaffuz etmek dışında, hiçbir sanat veya ilmin gerçek bilgisine sahip olmamıştım..." 145

Sufiliğe karşı da aynı 'kendini tecrit' siyaseti benimsendi. Bu devranış, sünnî görüş açısından, felsefeye karşı çok başarılı olmuştu. Fakat medreselerde öğretilen sünnî disiplinlerin ruh ve zihni yoksul bir duruma getirmeleri, ciddi ve zeki kişileri Sûfîliğin sınırları içerisine itti. Özellikle Hindistan'da sûfî Hânkâh ve zaviyelere bağlı medreselerde, Sûfî eserler mutad müfredat programlarına dahil edildi. Burada VIII/XIV. yüzyıldan itibaren Sühreverdî (Sühreverdî tarikatının kurucusu), İbn Arabî ve daha sonraları Câmî'nin eserleri öğretildi. Fakat birçok sûfî merkezlerinde, özellikle Türkiye'de yüksek öğrenim müfredat programları hemen hemen münhasıran sûfîlerin eserlerinden ibaretti. Türkiye'de Mesnevîhâne adı verilen özel bir takım yerler vardır ki, oralarda Rûmî'nin ünlü 'Mesnevî'si tek ders kitabı idi. Ayrıca vahdet-i vücutçulukla geniş çapta yoğurulmuş bu eserlerin muhtevası sünni öğrenim kurumlarının öğretisye taban tabana zıttı. Böylece, İslâm top-

145. S. M. İkrâm, *Rûd-ı Kevser*, Karaçi 1958, ss. 424-26.

lumunda medrese ve hânkâh arasında sert bir ruhanî ikilik doğdu. 'Doğru yolu bulduktan sonra' mederese kitaplarını yakan, kuyulara fırlatan ve dolayısıyla sûfîliğe yönelen kişilerin sayısız sözleri bunun özel bir belirtisidir. Bununla beraber, zamanla, bazı ünlü kişilerin eserleri sayesinde, IX. Bölümün sonlarına doğru anlatıldığı gibi, sünni kelâm ve sûfî metafizik arasında yeni bir uzlaşma sağlandı ve sonuç olarak yeni bir nazari kelâm türü XI./XVII. ve XIII./XVIII. yüzyıllar arasında ortaya çıktı. Onüçüncü/ondokuzuncu yüzyılda ise İslam dünyası Batı eğitiminin ani ve güçlü etkisini hissetti. Bunun bir sonucu olarak yeni ve daha kapsamlı bir ikilik doğdu. Bu ikiliğin mahiyetini ve tesirlerini XIII. Bölüme bırakmak yerinde olur.

Müfredat Programı ve Öğretim

Genel düşünce ve tabiî bilimler yokluğunun bir sonucu olarak genel öğrenim alanının daralmasıyla, müfredat programı da tamamıyla dînî ilimlere inhisar etti. Dilbilgisi ve edebiyat ise, bu dînî bilimlerin zaruri birer araçları idiler. Tamamıyla dînî olan konular dörttü: Hadîs, fıkıh (fıkıh usûlü dahil), kelâm ve tefsir. Birçok sağ kanat Ehl Hadîs medreselerinde, kelâm dahi şüpheli bir konu idi. Buna uygun olarak konular üçe indirildi. Bazı özel okullarda, sûfîlikle ilgili eserler programa eklendi. Okutulan eserlerin tamamı genellikle sayıca pek az bir yekûn tutuyordu. Nitekim zaman zaman beliren bazı büyük bilginler ve özgün düşünürler, tek başlarına harika sayılabilecek kişilerdi ve dolayısıyla resmi müfredat programına pek fazla bir şey borçlu değillerdi.

Yüzyıllarca ilmî seviyenin bu tedrici çöküşünü şu gerçek kısmen ifade etse gerektir: Müfredat programında kitapların sayısı az olduğu için, çalışmalara hasredilen seneler de, nispeten genç ve olgunlaşmamış bir çağdaki öğrencinin, çoğu kez dînî ilimlerin yüksek cihetlerini ilgilendiren çetin ve anlaşılması zor malzeme ile kıyasıya uğraşamayacağı kadar kısa idi. Bu da konuların oldukları gibi kavranmasından çok 'metin çalışması' demekti. Bu, aynı zamanda, gerçek anlama'dan zı-

yade 'ezberciliği' teşvik etmiştir. Ortaçağın daha sonraki yüzyıllarının, temelde özgün eserler vermek yerine, yalnızca büyük şerhler ortaya koyduğu pek iyi bilinmektedir. Bu durum, esasta, dikkati konular üzerinde toplama yerine, kitaplar üzerinde toplama alışkanlığının bir sonucu idi. Kuşkusuz bu şerhlerde çoğu kez önemli çapta özgünlük ve pek çok beceri gömülü durmaktadır. Fakat bir konuda temelli yaratıcılık nispeten az bulunur. Şurası dikkate değer ki, Sadr ed-Dîn eş-Şîrâzî'nin XI/XVII. yüzyılda yazılmış ve hâlâ bir ölçüde felsefî düşüncenin yüksek vasfını ortaya seren eserleri, sonraki yüzyıllarda felsefe metinlerinin en yükseği olarak kaldılar. Fakat bu eserler, felsefe ile uğraşılan yerlerde her zaman için aşılması imkansız bir idealdi. Hal böyle olmakla beraber, Şîrâzî, genelde kendisinden önceki düşünürlerin, özellikle İbn Sînâ'nın, şârihidir. Aynı durum diğer bütün konular için de geçerlidir.

Sistemli şerhler yazma geleneği, başlangıçta, özgün eserlerle birlikte yürüdü. Mesela, VI/XII. yüzyılda Fahr ed-Dîn er-Râzî, İbn Sînâ'ya bir şerh yazdığı gibi, birkaç bağımsız eserin de yazarı idi. Fakat sonraları şerhler yazma alışkanlığı o kadar gelişti ki, neticede şerhlerin konusu olan özgün çalışmalar hemen hemen tamamıyla unutuldu. Dogmatik kelâmla ilgili bazı eserler, yarım düzineden fazla şerhe maruz kaldılar. Daha da sonraki devirlerde şerh, yüzeysel bir takım kelime oyunlarına ve lafzî tartışmalara inhisar eden kenar notları (hâşiye) haline düştü. Bunlar, kısa özetlemelerle (icmâllerle) birlikte, medrese müfredat programının esasını oluşturdu. Onikinci/onsekizinci yüzyılda, sözgelimi, derslerle ilgili bir müfredat programı Hindistan'da Molla Nizâm ed-Dîn tarafından ortaya kondu. Bu şahsın adına nispeten Nizâmî Dersi (Ders-i Nizâmî) olarak bilinen bu program hemen hemen herkesin takdirini kazandı ve bazı değişikliklerle hemen helen Hindistan'ın her yanında kabul edildi. Benzeri programlar İran ve Orta Asya'da da, konulara verilen önem derecesi değişik olmakla birlikte, yer alıyordu. Bununla beraber, en fazla ağırlığın aklî bilimlere verildiği ve bundan dolayı da sünnî sağ kanat tarafından suçlanan bu program, sırf felsefe üzerine üç esere sahip-

ti. Bunların hepsi de daha sonra yapılan özetlemeler, derlemeler veya (Sadr ed-Dîn eş-Şîrâzî'nin İbn Sînâ'ya yazdığı şerh de dahil olmak üzere) şerhlerdi. Hadîs dalında yalnızca bir tek kitap vardı ki, o da son zamanlarda derlenen Mişkât el-Mesâbîh'ti. Kur'ân tefsiri ile ilgili olarak yalnızca iki Ortaçağ şerhi programda yer alıyordu. Bunlardan Celâleyn adıyla bilineni o derecede kısadır ki, kelime sayısı Kur'ân'daki kelime sayısına eşittir. Şerhler yazma ustalığı öyle bir noktaya ulaşmıştı ki, bazıları dilbilime ait hünerlerini göstermek için yalnızca Arap alfabesinin bir kaç harfini (mesela 28 harften sadece 14'ünü) kullandılar.[146] "Kâfiye" adıyla bilinen nahivle ilgili kısa bir eser bazı şârihler elinde tamamen tasavvufî yorumlara kavuştu.

Müfredat programının uygulanmasında, genellikle, konuların sırasına göre düzenlenen bir metod takip edildi. Şöyle bir sıra tanzimi örnek olarak verilebilir: Arap dilbilgisi ve Arap dili, Edebiyat, Aritmetik, Felsefe, Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Kelâm, Kur'an Tefsiri, Hadîs.[147] Bir dereceden ötekine, bir konuyu bitirip daha yükseğine başlamakla geçilirdi. Tabiatıyla bu sistem, her konuya yeterince zaman harcamaya izin vermedi. Fakat bu hiçbir zaman, uygulanan tek metod değildi; çoğunlukla bir öğrenci çalışacağı konunun muhtasarı (özeti) ile işe başlar, daha üst derecede ise, aynı konuyu daha genişliğine ve şerhleriyle birlikte öğrenirdi. Öğretmenin görevi, hem başkaları tarafından yazılmış şerhleri hem de metni konu ile ilgili herhangi bir açıklamada bulunmaksızın, öğretmekti. Bundan başka, hangi konuların diğerlerinden daha yüksek olduğu hakkında bir anlaşma da yoktu. Bununla ilgili olarak daha önce fıkıh ve kelâm arasındaki rekabete işaret etmiştik. Bir çokları hadîsi, diğer dînî akademik disiplinlere, deyim yerindeyse, malzemelerini verdiğinden dolayı bütün konuların en üstünü saydılar. Nitekim birkaç okul vardı ki, orda hemen he-

---

146. Sözgelimi, bkz., Feyzî Feyyâzî'nin Kur'an üzerine yazdığı yorum (Kur'ân tefsiri): *Sevâtıyu'l-İlhâm*, Lucknow 1306/1888. H. Feyyâzî (ölm. 1004/1596) Moğol İmparatoru Ekber'in sarayında önde gelen ilim adamları biriydi.
147. Bu, İbn Haldûn'un da tavsiye ettiği metodtur. (*Mukaddime*). İbn Haldûn'a göre, birden fazla konuyu öğretmek zihni karıştırır. Bu uygulama normal olarak kabul edilmiştir.

men okutulan tek konu hadîs idi. Bununla beraber, bilgi elde etmede geniş çapta bir esneklik mevcuttu. Bir kişi, ilk dînî eğitimi elde ettikten sonra, herhangi bir yüksek öğrenim kurumuna girebilirdi. Fakat bu programı bitirdikten sonra başka bir okula gidip daha fazla ağırlık verilen konular için kaydolabilirdi. Böylece o, okuldan okula geçebilirdi. Eğer sûfîliği erişmek istediği en yüce bir rûhânî hedef sayıyorsa, geleneksel öğrenim kurumlarından mezun olduktan sonra bir zâviyeye girerdi.

Bu durumu ile dini disiplinlerin katılığından ve medrese eğitiminin genel olarak bu dini konulara [148] yönelişinden haklı olarak bahsedilebilirse de, bir bütün olarak eğitim sahası katı olmaktan uzaktı. Onsekizinci yüzyılın seçkin bir düşünürü, Şah Veliyullah (ölm. 1174/1761) kendi özgeçmişinin ana hatlarını verirken bize kendi müfredat programından da bahsediyor. [149] Bu müfredat programına Matematik, Astronomi ve Tıp dahildi. Bunun için medrese sistemi, İslâm eğitimin bütününü temsil edemez. Şah Veliyullah medreselere devam etmedi. Ancak özel olarak evde babasından ders gördü. Aynı yüzyılın ortasında, başka bir Hint yazarı, Muhammed Alî et-Tahânevî, Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn adında bilimlerin bütün dalları ve terimler üzerine meşhur bir kitap yazdı (1158/1745). Kitabının önsözünde diyor ki: "Arapça ve dini disiplinler üstüne babamdan aldığım dersleri tamamladığımda, kendimi felsefenin, tabiî bilimlerin, aklî kelâmın ve matematiğin vb. hazinelerini ele geçirmek için hazırladım, fakat bunları hiçbir öğretmenden elde edemedim. Bunun üzerine zamanımın bir kısmını, elimde bulunduğu kadarıyla, bu ilimlerin özetlerine çalışmağa hasrettim". Aynı yazar bize titizlikle, tasavvur ettiği öğrenim için gerekli aklî bilimler planını çeşitli dallarıyla birlikte -fizik, matematik (mekanik, yani 'hiyel' ilmi vb. dahil) ve aklî kelâm- salık vermektedir.

Buna benzer medrese -dışı öğrenimle ilgili başka önemli

148. Aslında 'ilgilere'
149. Şâh Velî Allah ed-Dihlevî'nin *el-Cüz el-Latîf fi Beyân Ahvâl el-Abd Da'îf* (aynı yazarın *Enfâs el-Arifîn* , Delhi trz., adlı eserinin bir eki) başlığını taşıyan otobiyografik notu.

örnekler yok değildir. Fakat Ortaçağda İslami öğrenimin temelde zayıflığı, bütün çağımız öncesi öğretim sistemlerinde olduğu gibi, o devrin bilgi kavramıyla ilgilidir. Modern davranışın, bilgiyi, 'onu kazanmada etkin rol verdiği akıl tarafından özde keşfedilecek ve aranacak bir şey' olarak kabul etmesine karşılık, Ortaçağda o, 'kazanılacak' bir şeydi. Böylesine bir zihniyet, yaratıcı ve müspet olmaktan ziyade, edilgin ve alıcıdır. İslâm dünyasında bu karşıtlık, bir yandan 'naklî', öte yandan 'aklî' arasındaki çatışmadan dolayı daha da keskin bir hal aldı. Bu tartışmada nakl'i korumak için ortaya atılan sünnîlik, nass'ın kesin tahakkümüne tabi tutmak istediği akla karşı genelde baskıcı bir tutum takındı. Daha önce okullarda ezbercilik ve 'manasını anlamadan tekrar'la öğrenme' den söz etmiştik. Naklin gerçek anlamına nüfuz etmek gerektiğinde ısrar eden aydın ve zeki kişiler de eksik olmamakla beraber, nakle verilen ağırlığın bu yolda tasavvuru imkânsız zararlı etkisi oldu. Dogmatik kelâm üzerine yazılmış eserlerin mantık bölümünde bilginin mahiyeti ile ilgili uzun ve bazan derinliğine inen incelemeler yer alıyordu. Hatta bu konuda özel risaleler yazılmıştı. Fakat kelâm daha ziyade mekanik bir şekilde genişlediğinden ve bölümleri arasında dahili ve uzvi bir gelişme münasebeti olmak yerine bu bölümler dışında birbirine eklendiğinden, bilginin mahiyeti hakkında bu sonu gelmez tartışmalar, uygulamada dogmatik inançların biçimsel olarak delillerle desteklendiği asıl kelâm bölümü üzerinde herhangi bir tesir icra edemedi. 'Kelâm sistemi, düşünceyi harekete geçirmek yerine, felsefenin yerine geçti ve genel olarak düşünceyi geriye götürdü' derken söylemek istediğimiz de budur. İbn Haldûn, 'Mukaddime' adlı eserinde ilimleri incelerken, probleme nüfuz ederek şöyle diyor: "Kelâmda meydana gelen bu sonraki gelişme, felsefenin konu ve metodlarıyla dogmatik kelâmın konu ve metodları arasında korkunç bir karışıklıkla sona erdi".

Bugün Ezher Üniversitesi denen **el-Ezher**, Fâtımîlerin idaresi altında bir cami okulu olarak başladı. İsmâîlî egemenliğinin çöküşünden sonra, Sünnîler tarafından teslim alındı ve Şâfi'î'nin sistemine göre fıkıh öğrenimine tahsis edildi.

Diğer sünnî fıkıh öğretileri sonradan ilâve edildi. Fakat IX/ XV. yüzyılda hâlâ, belki de aralarında en meşhuru olmakla beraber, Mısır'da bulunan birkaç yüksek öğrenim kurumundan sadece biri idi. Bununla beraber onun ünü yavaş yavaş diğer rakiplerini yerlerinden etti ve çağımızda sûfî dini öğretim merkezlerinin çöküşüyle, sadece Mısır'da değil, tüm İslâm dünyasında da en geniş ve en önemli dînî öğretim yeri olarak belirdi.

Kurumun idaresi ile yükümlü Ezher'in 'nâzır'ı yerine, Şeyh Ezher adı verilen bir bilginler başkanı yerleştirildi. Şimdi Ezher'in tüm iç idaresi bir bilginler zümresinin, "Büyük Bilginler Kurulu'nun elindedir. Onüçüncü/ondokuzuncu yüzyılın son sıralarında ve çağımızda Şeyh Muhammed Abduh (bkz. XIII. Bölüm) tarafından başlatılan bir dizi değişiklikler dolayısıyla Ezher'in müfredat programı hem şeklen hem de muhtevâ olarak tekrar düzenlendi ve bazı beşeri ve sosyal bilimlerin aklî disiplinleri, lise düzeyinde bazı tabbi bilim konularıyla birlikte, programına eklendi. İlk ve orta öğretim, Ortaçağda hâkim olan uygulamaya zıt olarak, yüksek öğretime uyduruldu. Bunun yanında, büyük sayıdaki daha aşaığı düzeyde kurumlar, küttâblar, yüksek öğrenime hazırlık olmak üzere tesis edildi. Bu 'daha aşağı düzeydeki okullar' ağı, Mısır'ı aşarak diğer bazı komşu Arap ülkelerine de geçmiştir. Buralarda çeşitli kanatlar (rivâk), çe-şitli milliyetleri temsil ederler. Bu uygulama birkaç medresede görülen bir uygulama olup, Ortaçağ Batı Üniversitelerinde 'Milletler'in ortaya çıkışında etkili olmuştur.

Onbinden fazla öğrencisiyle Ezher bugün geleneksel öğrenim kurumlarının en büyüğü ise de, 'tek olanı' değildir. Tunus'ta Zeytûne, Hindistan'da Şaharanpur yakınlarında Deoband (kuruluşu XIII/XIX. yüzyılın ikinci yarısı) cami okulları (hernekadar son birkaç yıl esnasında birincisi Yüksek İslam Araştırmaları Enstitüsü haline getirilmiş ve Tunus hükümetinin yönetim ve denetimi altına girmişse de) Ulemanın yetişmesi için önemli din okullarıdır. Bu geleneksel öğrenimin modern eğitimle ilişkisi meselesi, İslâm modernizmi'ni ele alan XIII. Bölümde incelenecektir.

Onikinci Bölüm

MODERNİZM - ÖNCESİ ISLAHAT HAREKETLERİ

Modernizm - Öncesi İslâm'da Gerginlikler - Vehhâbîler - Hindistan'da Islâhat Hareketleri - Afrika'da Islâhat Hareketleri

Modernizm -Öncesi İslâm'da Gerginlikler

Ortaçağ'ın sonlarında İslâm'ın mânevi durumunu, genel hatlarıyla, Sünnîlikle Sûfilik arasında cereyan eden gerginliğin nitelendirdiği söylenebilir. Ancak yakından tahlil edildiğinde bir tek gerginliğin değil, birçok mânevî güçlerin oluşturduğu ve geniş bir açıdan bakıldığında gözden kaçabilecek çeşitli zıt akımların bulunduğu görülür. Bu bakımdan, İslâm' ın içinden fışkıran ıslâhat hareketlerini incelemeye geçmeden önce, İslâm'ın içinden fışkıran ıslâhat hareketlerini incelemeye geçmeden önce, İslam'ın mânevî dünyasındaki çeşitli tesirler ve özellikle bunların karşılıklı ilişkileri üzerinde durarak, onları yakından incelemek yerinde olacaktır.

Sûfîliği ele alırken belirtmeğe çalıştığımız gibi, bu hareketin bizâtihî kendisi oldukça karmaşık bir olaydır. Onun, ahlâkî, hissî, ilmî veya nazarî yönleri yeterli bir açıklıkla birbirinden ayırdedilebilir. İslâm'ın dînî değerlerinin tam olarak gerçekleştirilmesi için bir nefis terbiyesi metodu olarak

başlayan sûfilik hareketinin ahlâkî hamlesi, çok geçmeden güçlü dînî coşkunluklara ve imtiyazlı bir bilgi türünün câzibesine kapılmalara yol açtı. Gazâlî'de zirve noktaya ulaşan sentezci sünnî ıslâhat hareketi, bir yandan sûfiliğin aşırı dînî coşkunluklarına gem vurmak, diğer yandan da onun bilgi hakkındaki iddialarını, ortadan silip süpürmek değilse de, sınırlandırmak için harcanan sürekli bir gayretten ibaretti. Fakat bütün bu cereyanlar, Gazâlî'den hemen sonra başıboş kaldı. Onlardan biri, halk tarikatları (özellikle 'düzensiz' olanları) kisvesi altında büyük bir mânevî hipnotizme dönüşürken, bir diğeri de 'yanılmaz sezgi' (müşâhade) siperine sığınarak her türlü metafizik sırrın içine daldı.

Ulemânın temsil ettiği Sünnîliğe gelince, onun da Sûfilikle olan ilişkileri oldukça karmaşıktı. Bu, kısmen Sûfilik içindeki farklı cereyanlar, kısmen de bizzat Sünnîlik içindeki çeşitli tutum ve davranışlardan (ulemâ arasındaki ayrılıklardan) ileri geliyordu. Genel olarak denebilir ki, ulemânın Sûfilik hareketine katılması, özellikle halk seviyesinde cezbeci sûfiliğin aşırı yönlerinin zararına olduysa da, sûfiliğin ilk ahlâkî faktörünün ve zâhidâne bir nefis muhasebesi metodunun yeniden canlanmasiyle sonuçlandı. O halde gene denebilir ki; ulemâ ile sûfilik arasındaki ittifakın tarihi, sûfiliğe ait ahlâkî sâikin yeniden canlandırılmasının bir tarihidir. Fakat ulemâ, her nekadar sûfilikteki bâtıl inanışları ve aşırı cezbe gösterilerini geçersiz kılmak için devamlı baskı yaptıysa da, nazarî veya metafizik sûfilik karşısında birlik arzeden bir tavır ortaya koyamadı. Hatta nazarî sûfiliğin güçlü çekiciliğine kapılan çok sayıda Sünnî âlim vardı. İbnü'l-Arabî' den beri (VII./XIII. yüzyıl) bu durum, gittikçe artan bir hızla hep böyle olmuştur.

Sekizinci Bölümde nazarî tasavvufun -tıpkı geniş ölçüde tesîrinde kaldığı Yeni-Eflâtunculuk gibi- idealist türden bir felsefe olduğunu göstermiş ve yine orada felsefeyle tasavvuf arasındaki ilişkiden sözetmiştik. Tasavvufî sezgicilik, nazarî yönün ağır bastığı sûfilerin elinde felsefî bir düşünce tarzı olup çıkmıştır. Şu farkla ki bu sezgicilik, bir çeşit yanılmazlığı ih-

tiva eden **keşf** nazariyesi ile kendikendisini desteklemektedir. Ancak, Sünnî sûfî düşünürler, keşf nazariyesini muhafaza etmekle birlikte, tasâvvufî nazarî sistemin **muhtevâsında** önemli değişiklikler yaptılar. En önemli gelişme, Kur'ân ve İslâm akîdesi üzerine kurulmuş an'anevi Sünnî kelâmla tasavvufî Vahdet-i Vucûd'culuğun saf nazarî kelâmı arasında bir tür senteze varılmasıydı. Sünnî tasavvuftaki bu cereyan, kendisini öncelikle **dînî düşünceye** hasretmesine rağmen, 'velîlik' mefhumuna ve velîlerin özel bir statüye tâbi oldukları görüşüne sıkı sıkıya sarıldı. Çünkü bu yapılmadan **keşf nazariyesini** ayakta tutmak mümkün değildir. Fakat velîlere özel statü tanıyan bir velîlik anlayış devam ettiği sürece, halkın velîlere aşırı derecede ta'zim göstermesini, hattâ onların mezarları başında ifâ edilen bâtıl ibâdetleri, belli bir dereceye kadar hoşgörmemek kolay olmaz. Bu yüzden nazarî tasavvuf, coşkuyu ve cezbeyi esas alan tasavvuftan farklı olmakla beraber, az ya da çok dâima ona göz yumdu.

Sünnî İslâm'ın 'sağ' kanadı, İslâm'da tasavvufun bir hayat tarzı olarak doğuşuna daima şüpheci bir gözle bakmıştır. Bu kanadı oluşturanlar, Ahmed İbn Hanbel'in izinden giden Hanbelîler ile Hadîs Ehlidir. Aslına bakılırsa Hanbelîler'le Hadîs Ehli, mutlak anlamda olmasa bile hemen hemen aynı gruptan ibarettir. Bizzat Ahmed İbn Hanbel'in kendisi bir hadîsçiydi. Öyle ki III./IX. yüzyılın tarihçisi Taberî, onu bir fakih olarak tanımak istemiyor ve onun sadece bir hadîsçi olduğu üzerinde ısrar ediyordu. Her ne kadar Hadîs, çeşitli liflerden örülü bir bütün ise de -meselâ o, sûfî rivayet ve yönelişlerin muayyen bir çekirdeğini ihtiva etmektedir.- onun genel vasfı, şüphesiz, sadeliğe önem vermesi ve faaliyeti ön plânda tutmasıdır. Kontroldan uzak nazarî düşünceye güvenmeyen Hanbelîler, hem aklî felsefenin hem de nazarî tasavvufun açıkça düşmanı olmuşlardır. Onlara göre, halkın cezbeci tasavvufu 'küfür'dür. Onlar, İslâmdaki bu yeni gelişmeler karşısında ahlâkî bir dinamizm duygusunu ve sâde bir faaliyetçiliği daima canlı tutmuşlardır.

Tasavvuf, VI./XII. ve VII./XIII. yüzyıllarda İslâm dünya-

sını hissî, rûhânî ve zihnî yönden kendisine çekince, saf hadîsçiler bile, tasavvufî güçleri bütünüyle görmezlikten gelemiyerek Sünnî İslam'la uzlaşması ve ona olumlu yönden katkıda bulunması mümkün olan ne kadar tasavvufî unsur varsa kendi metodolojilerine dahil etmeye çalıştılar. İlk olarak tasavvufun ahlâkî gücüne ağırlık verildi ve onun zikr veya murakebe tekniğinden bazı şeyler benimsendi. Fakat bu murakebenin muhtevâ ve gâyesiyle Sünnî doktrin arasında bir ayniyet görüldü. Murakabenin gâyesi, iman esaslarına olan inancı ve rûhun ahlâkî sâfiyetini güçlendirmek şeklinde yeniden tarif edildi. "Yeni-Tasavvuf" diye adlandırılması mümkün olan bu çeşit sûfîlik, Sünnî faaliyetçiliği yeniden canlandırmaya yöneldi ve dünya hayatı karşısında müsbet bir tutum takınmanın yerleşmesini sağladı. Bu anlamda, Hanbelî İbn Teymiye ve İbn Kayyim el-Cevziye, tasavvufun amansız düşmanları olmakla beraber Yeni-Tasavvuf cereyanı içinde tereddütsüz yer aldı ve hattâ bu cereyanın öncüleri oldular. Daha sonraları bizzat bazı sûfîler -tasavvufu ıslâh etmek isteyen Ahmed Şirhindî gibi- benzeri bir tutumu benimsediler. Ayrıca Yeni-Sûfîler de belli bir dereceye kadar nazarî tasavvufun görüşlerine yer verdiler. Şöyle ki onlar, tasavvufun keşf'ini kabul ettiler; fakat keşf'e olan güvenin, kalbin ahlâkî temizliği -ki sonsuzca dereceleri vardır- ile orantılı olduğu üzerinde ısrar ederek sahte - yanılmazlık iddialarını reddettiler. Hem İbn Teymiyye hem de ibn Kayyim, **keşf'e** bizzat sahip olduklarını açıkça söylemektedirler. Böylece **keşf** yoluyla kazanılan şeyler, sıhhatli bir zihnî ameliye seviyesine çıkarıldı. Yine İbn Teymiyye ve onun izinden gidenler **sâlik** terimi dahil, bellibaşlı bütün tasavvufî terimleri kullanmakta, onlara saf ve ahlâkî bir anlam kazandırarak Sünnî bir kılıf giydirmeye çalışmaktadırlar. Bu şekilde birbirinden tam olarak ayırdedilebilen iki çeşit tasavvuf anlayışı doğmaya başladı: İslâmî tasavvuf; İslâmî-olmayan tasavvuf.

Önemli olan, halkın dîn anlayışı seviyesinde İslâm dünyasına yayılmaya devam eden ve orada hâkimiyet kuran tasavvufî tarikatler ve bunların halk kitleleri üzerindeki câzibesi idi. Bu tür bir tasavvuf, kendi kendini hipnotize etme hâli,

işret ve cümbüşlü âyinleri, çok kere istismar ve şarlatanlıkları doğuran rengârenk bâtıl inanış ve uygulamaları ile temelde cezbeci idi. İşte XII./XVIII. yüzyılda bir endişe duygusu ve acil bir dînî-ictimaî ıslahat hareketinin İslâm dünyasının büyük bir kısmı sardığı ve bunun farklı yerlerde görülen reform hareketleri ve okullarında ifadeye kavuştuğu bir dönemde İslâmın manevî durumu bu merkezde idi. Dînî tecrübede görülen farklılıklara ve her bölgeye ait çevre çeşitliğine rağmen bu hareketler temelde bir benzerlik arzetmekteydiler.

Vehhâbîler

Osmanlı İmparatorluğu'nun uzak eyâletlerinde ve Hindistan'da görülen dînî bozulma ve ahlâkî gevşeklik karşısında sürekli gelişen sünnî bir ihyâ hareketinin varlığına ilişkin delillerin sayısı oldukça çoktur. Bu hareket, XII./XVIII. ve XIII./XIX. yüzyıllarda açıkça görülmeye başlandı. En şiddetli patlama tarihte "Vehhabî Hareketi" diye bilinen ve XII./XVIII. yüzyılda bizzat Arabistan'da ortaya çıkan hareketti. Şimdi ele alacağımız bu hareket, genellikle, İslâm dünyasını hayrete düşüren âni bir olay olarak gösterilmektedir. Fakat biraz önce de söylediğimiz gibi, Sünnî İslâm'ın yeniden dirilişiyle ilgili genel bir mânevi birikim, daima faaliyet hâlindeydi. Vehhâbîliğin patlaması, bu dirilişin çarpıcı bir görünümünden ibarettir. Aşağıda göreceğimiz gibi, Sünnî diriliş çok daha önce XI/XVII. yüzyılda Hindistan'da su yüzüne çıktı. Bu, İslâm'ın orada hem siyasî hem de mânevî bir takım gerginliklerle karşı karşıya gelmesinden ötürüydü. Fakat XVIII. yüzyıl, Orta Doğu'da da iki ayrı şekilde başgösteren fikrî bir diriliş olayına şâhit oldu. Bunların temsilcileri, her ikisi de büyük ilim adamları olan Muhammed Murtazâ (ö. 1204/1790) ile Muhammed İbn Alî eş-Şevkânî Abdülvehhâb'ın faaliyetleri, tarih itibariyle daha önce olmasına rağmen, bu iki ilim adamından burada sözetmemizin bir sebebi vardır: Onlardan hiçbiri Abdülvehhâb'ın görüşlerinden etkilenmemiş oldukları hâlde farklı şekillerde Sünnî bir ihyâ hareketine koyulmuşlardır.

Murtazâ'ya gelince, o, Gazâlî'nin düşünce istikametini yeniden ifade etmeye ve savunmaya çalışarak mûtedil bir ihyâ hareketini temsil etmektedir. Bu mûtedil tutumu, Hindistan'da başgösteren ıslâhat hareketlerinin birçoğunda görmekteyiz. San'â'lı Zeydî bir âlim olan eş-Şevkânî (onun, Ehl-i Sünnet'in en büyük önderi olduğu hem kendisi hem de çevresi tarafından öne sürülmüştür) dînde taklid fikrini reddetti ve bu yüzden Zeydî Şîîler dahil, çağdaşlarının şiddetli hücumuna uğradı. Onun en büyük eseri, İbn Teymiye'nin dedesi Mecdüddin İbn Teymiye (ö. 652/1254)'ye ait olan bir fıkıh kitabına yazmış olduğu Neyl-Evtâr (Arzulara Ulaşma) adlı 12 ciltlik bir şerhtir. Bu da eş-Şevkânî'nin, İbn Teymiye okulunun eserlerinden ne kadar çok etkilenmiş olduğunu göstermektedir. (İbn Teymiye'nin görüşleri Vehhâbîliğin de ilham kaynağı olmuştur). Eş-Şevkânî, bu eseri henüz gençken kale almıştır. O, önsözünde böyle bir eseri yazamayacak kadar genç olduğunu, fakat bazı öğretmenlerinin, kendini bu iş için teşvik ettiklerini ifade etmektedir. Bu demektir ki, eser, ya XII./XVIII. yüzyılın sonlarında yâhut XIII./XIX. yüzyılın başlarında kaleme alınmıştır. Ayrıca yazar, İbn Teymiye'nin sözkonusu eserine ilim adamlarının geniş ölçüde baş vurduklarını da yine önsözünde şöyle ifade etmektedir:

> Özellikle ve şu sıralarda hukûkî bir delil bulma ihtiyacını duyan ulemânın çoğu için bu eser bir kaynak-kitap olmuştur. Bu tatlı kaynağın üzerinde orijinal mütefekkirlerin gözleri birbiriyle çarpışır, araştırmacıların adımları onun kapılarından içeri girerken birbiriyle yarışır. Bu bakımdan eser, mütefekkirler için, nereye giderlerse gitsinler, bir kaynak ve taklid'i kabul etmenin kör ve kölece bağlarından kaçıp kurtulmak için bir kurtuluş yeri olmuştur. [150]

Bu, Sünnî ihyâ hareketinin bir süredenberi gelişmekte olduğunu göstermektedir. Fakat bu hareket, ilhamını İbn Teymiye'nin görüşlerinden alarak takriben XII./XVIII. yüzyılın

150. Eş-Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, Kahire, 1297, H.I. ss. 2-3.

ortalarında Merkezî Arabistan'da aşırı derecede muhafazakâr bir Hanbelî kılıkla ortaya çıktı. Bu Selefîyeci hareketi başlatan Muhammed İbn Abdülvehhâb, gençliğinde tasavvufa intisab etmiş, daha sonra İbn Teymiye'nin eserlerinin etkisi altına girmiştir. İbn Teymiye'nin, tasavvufun getirdiği bâtıl gelişmeleri ve nazariyeleri -Özellikle İbnü'l-Arabî'nin geliştirdiği Vahdet-i Vucûd'culuk görüşünü- şiddetle reddetmesi ve her şeyden önce kendisinin sahip olduğu ahlâkî ciddîlik ve samimîlik, Muhammed İbn Abdülvehhâb'ı derin bir şekilde etkiledi. İbn Abdülvehhâb, "Kitâbü't-Tevhîd" başlığını taşıyan ve XIII./XIX. yüzyılda bir ilim adamı tarafından şerhedilen küçük bir eserde velîlerin ve zâhid kişilerin mânevi güçlere sahiboldukların dair yaygın inançlara ve bu inançlara dayanan uygulamalara (velîlerin mezarlarına veya mezarlarında yapılan ibâdetlere, Hz. Peygamber'in ve velîlerin şefaatine güvenmeye, hattâ bütünüyle halk seveyesindeki inanışlara) hücûm etti.

İbn Abdülvehhâb, bununla beraber, genel ahlâkî gevşekliğin karşısına çıkarken sadece tasavvufun geliştirdiği ve teşvik ettiği zararlı fiil ve inançlara hücûmla yetinmemekte, genel olarak dînî konularda taklîd'in kabul edilmesini de karşısına almakta ve böylece İslâm'ın Ortaçağ'da oluşturduğu sistemleri son söz olarak kabul eden ve yeniden düşünmeye izin vermeyen ulemânın büyük çoğunluğuna da ters düşmektedir. Tasavvufun, özellikle onun fikrî muhtevasının, şu veya bu şekilde kabul edilmesi, Ortaçağ İslâm anlayışının bir parçası olduğundan, İbn Abdülvehhâb, İbn Teymiye'nin yaptığı şekilde ve onun etkisiyle Ortaçağ'ın otoritelerini aşmayı ve Selef'in sünnetine dönmeyi gerekli gördü. Böylece İbn Abdülvehhâb, Ortaçağ İslâm dünyasının söz ve yetki sahibi kişilerine muhalefet ederek sadece iki otorite kabul etti: Kur'ân ve (Sahâbenin ortaya koyduğu örneklerle birlikte) Sünnet.. Bununla beraber Hz. Peygamber'in Sünnet'ini de içine alan Hadîs, III./IX. yüzyılın yetkili kişileri tarafından toplanmış olduğundan İbn Abdülvehhâb'ın izinden gidenler, daha sonraları tutumlarını değiştirerek İslâm'ın ilk üç asrında varılmış olan İcma'ların da bağlayıcı olduğunu kabul ettiler.

Bir hareket şeklini alan ve özellikle Vehhâbîlikte olduğu gibi teşkilatlanmış olarak ortaya çıkan bu tutumun sonuçları, İslâm'ın mânevî ve fikrî yapısında son derece önemli oldu. Bu sonuçların uzun vâdede, Vehhâbîlerin, hücum etmek için seçtikleri herhangi bir inanç veya nazariye hakkında söyleyebilecekleri şeylerden daha önemli oldukları anlaşıldı. Onların ictihâd hakkı üzerindeki ısrarları ve taklîd'i yermeleri hür düşünceye yolaçan bir güç oldu; ilk safhalarda onlara karşı gösterilen dînî ve siyasî alandaki şiddetli muhalefete rağmen, onların bu tutumu, daha sonraki İslâmî gelişmelerin karakterini, belki de herhangi bir faktörden daha çok etkiledi. Doğrusu, 'Vehhâbîlik', sadece İbn Abdülvehhâb'ın başlattığı hareket için değil, İslâm dünyasında dînin, yozlaştırıcı düşünce ve tutumlardan ayıklanmasını savunan ve dînî konularda az çok bağımsız ve hattâ yeni hükümler vermenin gereği üzerinde duran her türlü faaliyet için kullanılabilen genel bir terim hâline geldi.

Bu, gerçekten oldukça dikkat çekici bir olaydır. Her nekadar Vehhâbîler, Ortaçağ'ın otoritelerini reddettilerse de, kendileri de dînin kaynağı olarak sadece Kur'ân ve Sünnet'i kabul etmekte, katı temelci bir tutum içine girdiler. Hattâ İbn Hanbel'in izinden giderek Kur'ân ve Hadîs'in yorumlanmasında kıyas'ı bile reddettiler. Fakat mevcut İslâm hukukunun temin ettiği sadece şeklî yorum yollarının görünüşteki bu reddi, her ikisine de uygun düşecek tarzda birbirine taban tabana zıt iki ayrı istikamette gelişmeye başladı: O, bir yandan Kur'ân'ın ve Hadîs'in lâfızları üzerinde ısrar ederek aşırı bir muhafazakârlığa ve neredeyse mutlak bir lâfzîliğe ulaştı. Ancak, öteyandan da Kitâb ve Sünnet'de yer almayan mes'elelerde kıyastan çok ictihâdı teşvik etmekle, dînî metinleri, Ortaçağ hukukçularının geliştirmiş oldukları kıyas ilkesinin müsaade edemiyeceği bir serbestlik içinde yorumlamanın kapısını açtı. Çünkü kıyas, Ortaçağ hukukçularının elinde oldukça dar bir şekilde formüle edilmekteydi. Bu şekliyle kıyas, sınırlı ölçüde yapılan yorumlarda maksada kâfi gelmekle beraber, rahat bir yayılma imtiyazı olmaktan ziyade kısıtlayıcı bir güç olarak kullanıldı. Ulemâ, kıyâs'ı kullanırken Kur'ân ve Hadîs metin-

lerinin lâfızlarına sıkı sıkıya bağlı kaldı ve bu metinlerin gerçek rûhunun ağırlık kazanmasına pek imkân sağlayamadı. Aslında kıyas ilkesi, daha geniş ve derin uygulanma güç ve imkânlarına sahip olmasına ve dolayısiyle liberal bir düşüncenin aracı olabilme niteliğini taşımasına rağmen, onun gerçek uygulama alanı maalesef çok sınırlı oldu. Bu bakımdan, her nekadar Vehhâbîler Kur'ân ve Hadîs metinleri sözkonusu olduğunda daha çok muhafazakâr ve lâfza bağlı kaldılarsa da, onların ictihâd görüşü, uzun vâdede ulemânın kıyasından daha az lâfza bağlı ve daha az sınırlayıcı oldu.

Vehhâbîliğin en önemli yönü, onun normal olarak ortaya çıkmasını sağlayan sâ'ik idi. Şöyle ki; Vehhâbîlik, halk sûfîliğinin en önemli faktör haline geldiği asırlarda İslâm ümmetinin basamak-basamak içine düştüğü ahlâkî çöküntüye karşı ortaya çıkan şiddetli bir tepki hareketiydi. Vehhâbîliğin ilk müsamahasız ve dar görüşlü günleri geride kaldıktan sonra bile bu ahlâkî sâ'ik, Vehhâbî isyânının genel bir mirası olarak yaşamaya devam etti. O, aklın ve rûhun genel mânâda özgürleşmesi ile birleşerek, Modernist müslümanlara Vehhâbîlerin bile içine düştükleri muhafazakârlık ve lâfza bağlılığın üstesinden gelmenin ve bizzat dînî metinleri daha liberal bir şekilde ele almanın ve yorumlamanın yolunu açtı. İşte Vehhâbîliğin başarısındaki sır budur; onun, modernizm-öncesi veya modernist hemen bütün ıslâhat hareketlerine daima örnek olması bundan dolayıdır. Bu genel ve evrensel anlamda Vehhâbîlik, yalnız tarihteki Vehhâbî hareketine inhisar etmemekte, İslâm dünyasında görülen benzeri olayları gölgesinde barındıran bir tür 'şemsiye terim' -bir Vehhâbî İdesi- olmaktadır. Özet olarak denebilir ki, o, İslâm geleneğinin gerçek ve olumlu mirasının farklı yorumlanışlarıyla birleşen tevhid inancının ve insanın eşitliği fikrinin, güçlü bir şekilde ortaya çıkışıdır. Bu çıkışın amacı ise, İslâm toplumunu yeniden kurmaktır.

Muhammed İbn Abdülvehhâb (1115-1206/1703-1792), takriben 21 yaşında iken Irak ve İran'da çok gezdi; felsefe ve tasavvuf çalıştı, hattâ bir ara tasavvuf okuttu. Fakat kırk yaş-

larına geldiği bir sırada asıl vatanına döndükten sonra görüşlerini yaymaya başladı. Buna kendi yakınlarından bazıları karşı koydu. Bunun üzerine o, Der'iye'ye göç ederek oranın mahallî başkanı Su'ûd'la dostluk kurdu. Su'ûd, İbn Abdülvehhâb'ın dînî görüşlerini benimsedi. Burada başlayan Vehhâbî hareketi, askerî yönden Necd'den Hicaz'a yayıldı ve İslâm'ın kutsal şehirleri Mekke ve Medine, Vehhâbî nüfûzuna girdi. Fakat XIII./XIX. yüzyılın başlarında Osmanlı hükûmetinin emriyle Mısır Vâlisi Mehmed Ali, Vehhâbîleri askerî alanda bozguna uğrattı. Yerlerinden sürüldükten ve Onbir yıllık bir süre Kuveyt'e sığındıktan sonra Vehhâbîler, Riyâd başkent olmak üzere Necd bölgesinde yeniden canlandılar. Bu yüzyılın başlarında Abdülaziz İbn Su'ûd, yalnız kendi soyunun kaybolan gücünü yeniden kazanmak için değil, aynı zamanda kendi yönetimini bugün Su'ûdî Arabistan olarak bilinen bütün bölgeye yaymak için geri döndü.

Arabistan'da kurulan Vehhâbî yönetiminin bu ikinci sahfahasında ortaya çıkan dikkat çekici bir içtimaî-dînî gelişmeden de sözetmek gerekir. Bu, halkın su bulunan yerlere yerleştirilmesini sağlayan kooperatif türünden ziraat kolonilerinin veya köylerinin kurulmasıydı. **İhvân** (kardeşler) adı verilen sâkinler, toprağı işlemenin yanısıra, günü geldiğinde cihad'a katılmak için birtakım sınıflara ayrılmışlardı. Bazılarına, yöneticinin emri üzerine hemen faal hizmete girebilen hazır silâhlı kuvvetler gözüyle bakılmakta, geri kalanlar ise ancak ulemânın fetvâsına göre göreve çağırılmaktaydı. Dînî eğitimle cihad'ın birleştirilmesi, bizzat İbn Abdülvehhâb faaliyetinde de yer almaktaydı. Bu, Modernizm-öncesi ıslâhat hareketlerinde nâdir görülen bir olay değildi ve ıslâhat hareketlerinin çoğundaki en dikkat çekici özellikler, onların, kuruluş bakımından bir tasavvuf tarîkatiyle aynı yolu takip ettikleri hâlde, askerî eğitim dahil, muhtevâ bakımından alışılagelmiş anlayıştan olmamalarıdır. Sanûsîler ve Vehhâbîler, çalışma ve geçim sağlama üzerinde de önemle durmuşlardır. Mısır'daki Müslüman Kerdeşlerin (İhvânü'l-Müslimîn) kooperatif kurmaları, daha önceki bu uygulamalardan etkilenmiş olabilir.

Vehhâbîliğe karşı gösterilen muhalefetin belirli bir kısmı, şüphesiz onların savundukları görüşlerden ileri gelmekteydi. Bu görüşler, ahlâkî gevşekliği ve (ulemânın bile, tamamen kabul etmemekle beraber göz yumduğu) halk arasında yaygın olan bâtıl inanç ve tutumları karşısına almaktaydı. Bu demektir ki, Vehhâbî hareketine sadece halk yığınları değil, İslâm'ın Ortaçağ mirasını korumak isteyen bir çok ulemâ da başlangıçta karşı çıkmıştı. Fakat muhalefetin büyük bir kısmı, Vehhâbîlerin takibettikleri siyasetten, özellikle de onların savaşçı tutumlarından ileri gelmekteydi. Vehhâbîlerin ana muhalifi Osmanlı hümûmetiydi, çünkü onlar bu hükûmetin yetkisine meydan okumuş ve onu bir tarafa itmişlerdi. Nitekim, Vehhâbî isyânında İslâm'ın ilk yıllarındaki Hâricîlerin isyânını hatırlatan izlere rastlanmaktadır. Başka bir deyişle onlar da bir idealizmin zorlayıcı etkisiyle kaba ve dar görüşlü usûllere başvurarak ıslâhat yapmak istemişlerdi. Fakat alışılagelmiş olan İslâm geleneği, daha önceleri Hâricîlerin usûllerine nasıl karşı koyduysa, Vehhâbî usûllere de öylece karşı koydu. İslâm tarihinde görülen birçok aşırı muhafazakâr ıslâhat hareketlerinin yolaçtığı ilginç ve sık görülen bir garebet vardı: Onlar, ıslâhatçı bir gaye için bütün Ümmeti birleştirmek amacında yola çıktıkları hâlde, çok geçmeden mevcut birliği bile bozmaya ve ona karşı silâha sarılmaya yönelmişlerdir. Meselâ Abdülvehhâb, önemli tenkidlerinin birinde İslâm-öncesi Arap toplumunun- zımmen de kendi yaşadığı devirdeki İslâm toplumunun- yeteri kadar birlik içinde olmadığını [151] ve baştaki yöneticiye itaat edilmediğini ifade etmektedir. Buna rağmen kendi başlattığı hareket, daha ilk safhalarında bile silâhlı baş kaldırmalara yöneldi ve toplumun birliğini daha çok bozdu. Muhtemelen sözkonusu bu garabetin sebebi şudur: Sünnî İslâm, genel prensipler üzerinde gelişmesini devam ettirirken, gerekli ıslâhat hareketleri için yeterli olabilecek bir sistem ortaya koymadı. Nitekim Ortaçağ boyunca geliştiği ve faaliyet gösterdiği şekliyle, Sünnî İslâm elde edilmiş olan dengeyi sürdürebilmek için hemen-hemen bütün

151. İbn Abdülvehhâb, *Mesâilü'l-Câhiliye*, (Alûsî tarafından genişletilmiş), Kahire, Selefî Press, 1347, H. 11-13.

ağırlığını koydu. Yâni korumayı ön plâna alırken, toplumda tenkidi ve gelişmeyi sağlayan hususlar için yeterli imkân ve şartlar hazırlanamadı. Şüphesiz Ortaçağ'ın anladığı şekliyle **icma'** ve **taklîd** kavramları, bu donma olayında çok önemli rol oynadı. Böylece ilerleme, ancak şiddet usûllerine başvurmayla mümkün olabilirdi.

Hindistan'da Islâhat Hareketleri

Hindistan'da ıslâhat hareketinin kökleri, X./XVI. ve XI./XVII. yüzyıllara gitmektedir; çünkü bu bölgede İslâm'ın içinde bulunduğu mânevî buhranları billûrlaştıran, oradaki siyasî gelişmelerle müslüman azınlığın Hindû çoğunluk üzerinde kurduğu yönetimin ihtiva ettiği siyasî hususlardı. Fetheden ve yöneten azınlıkla birlikte gelen ilk siyasî merhaleden sonra, İslâm, mecburen hem dînî hem de sosyal yönden Hindûlarla olan ilişkisini geliştirdi. İslâmlaştırma yönünde gelişen bu yaklaşımın öncüleri, ulemâ değil, sûfîler idi. Sûfîler, VII./XIII. yüzyıldan itibaren Hindûlar arasından büyük bir kitleye - özellikle alt tabakadan gelenlere- İslâm'ı kabul ettirdiler. Fakat ahlâk kanunlarının bağlayıcılığına daima karşı çıkmaya müsait bir durumda olan sûfîliğin ahlâkî gevşeklik temayülleri, İslâm'ın uzağında ve hattâ ondan önce Hindûizm içinde doğmuş olan **Bhakti** ('kendini adayış', 'verme') hareketinin ileri bir safhası olarak Hindû-Müslüman yaklaşması olayını ortaya çıkaracak şekilde Hindûizm içindeki aynı özelliklere sahip mahallî temayüllerle hemen karışmaya -özellikle halk arasında yayılan basit, düzensiz tarikatlar sayesinde- başladı. Bu hareket, X./XVI. yüzyılın Kebîr ve Nânak gibi bazı etkili eklektik dîn adamlarının faaliyetleriyle geliştirildi. Teşkilâtlanmış dînin aleyhinde görüşler serdeden Nânak, tevhîd akîdesini benimsedi ve Hindûizmin genel görünümünü korumasına rağmen, onun sosyal hususları ihtiva eden görüşlerinin çoğunu reddetti. Nânak'ın telkîn ettiği görüş, onun bazı mânevî halefleri tarafından, Sıkhizm denen ve son safhalarını yaşayan müslüman idaresine açıkça cephe alan güçlü bir Sıkh devleti kurarak bu idarenin çöküşünü kolaylaştıran yeni bir

dîne dönüştürüldü.

Hindistan'da ilk İslâmî buhran, Ekber'in saltanatı zamanında yoğunlaştı. Ekber, kısmen siyasî sebeplere, fakat büyük ölçüde kendi dîn anlayışı ve tecrübesine dayanarak, Ebu'l-Fadl ve Feyzî adındaki iki kardeşinin fikrî yardımı ve teşvikiyle, kendisine mutlak bir Müctehidin imtiyazını sağlayan yeni bir eklektik din, **Dînî İlâhî**'yi kurdu. Hindûlar kadar Müslümanların da aynı ölçüde reddettikleri bu yeni dîn, henüz gonca hâlindeyken yok oldu. Fakat Sünnî İslâm'ın önde gelenleri, İslâmî-olmayan manevî güçlerin, dînin varlığını tehdid edecek kadar İslâm'ı ne denli işgâl ettiklerini görünce korku ve telâşa kapıldılar. İçteki en önemli faktör, şüphesiz, halk sûfîliğinin kontrol altına alınamayan ahlâkî başıbozukluğuydu. Sünnî İslâm, buna karşı durmaya hazırdı. Bu hazırlığın sonucu olarak ortaya çıkan ıslâhat hareketinin en önde gelen ve en etkili şahsiyeti, Şeyh Ahmed Sirhindî'dir. Sirhindî, sadece eserleriyle tasavvufî izafetçiliğin nazarî temelini atan İbnü'l-Arabi'nin felsefesini geniş ölçüde tenkid eden bir kişi olarak kalmadı, [152] aynı zamanda ıslâh edilmiş sûfî doktrin ve uygulamaların öğretilmesi ve yayılması için çok sayıda mürid yetiştirdi. O, kendi doktrininde İbnü'l-Arabî'nin metafizik Vahdet-i Vucûd'culuğunun yerine ahlâkî dualizmi koyarken, uygulama alanında da sûfî usûllerle güçlendirilmiş şeriat değerlerine büyük ağırlık verdi. Böylece sûfîliğe, onun reddedilmesi şöyle dursun, yeni bir hayat ve yeni bir istikâmet verildi. Bu açıdan bakıldığında Sirhindî'nin ıslâhat hareketi, daha sonra Arabistan'da ortaya çıkan Vehhâbîlik hareketinden esasta farklıdır.

Sirhindî'den bir nesil sonra (XI./XVII. yüzyıl civarında) Ekber'in iki torunu, Dârâ Şukoh ve Evrengzeb arasında şiddetli bir taht kavgası başladı. Bunlardan ilki, Ekber'in başlattığı dînî ideolojiye önderlik etmekte, ikincisi ise açıkça Sünnîliği savunmaktaydı. Sonunda Evrengzeb kazandı ve çelik bir irade ile Sünnî İslâm'ın yeniden güç kazanması için mücadele etti. Fakat bu, bir meş'alenin nihâi sönüşünden önceki son parıl-

---

152. Bu konuyu *Selected Letters of Sirhindî* adlı eserimizde inceledik.

tısı gibiydi. Evrengzeb'in saltanatı, sürekli isyanların, özellikle Dakka'da Hindû Marathas'ların ve Pencap'da Sıkh'ların isyanlarının vukubulduğu bir devirdir. Evrengzeb'in 1118/ 1707'de ölmesi üzerine, Hindistan'daki Müslümanların gücü hızla dağılmaya yüz tuttu. İslam'la siyasî etkinliği mantıkî olarak bir bütünlük içinde ele alan (ki bu, târihen de hep böyle olmuştur) Müslümanlar, nereye döneceklerini bilemedikleri merhametsiz bir çölde fiilen terkedilmiş gibiydiler.

Onikinci/Onsekinci yüzyılda Hindistan'daki Müslümanların, İslâm'ın yeniden düşünülmesi ve yorumlanması için gösterdikleri yarı-şuurlu gayretler, etkili bir mütefekkir olan Şah Velîyullah'ın eserlerinde ifadesini buldu. Şah Velîyullâh, bir yandan Hindistan müslümanlarına kaybettikleri gücü kazandırma hususundaki bütün ümidini yitirmemiş (o, Rohilla General Necîb-ud-devle ve 1174/1761'de vukubulan küçük bir savaşta Maratha'ları yenen Afgan Ahmed Şah Abdâlî dahil, çeşitli müslüman yöneticilere ve generallere mektuplar yazarak siyasî boşlukları doldurmalarını istedi), diğer yandan da geleneksel Kelâm'dan daha geniş esaslara dayanarak İslâm'a yeni bir ifade kazandırmaya çalışmıştır. Onun düşüncesine; kendi içinden bakıldığında, çeşitli unsurlar mantıken tutarlı olan bir sistem içinde kaynaşmış olmaktan çok, gelişigüzel bir araya getirilmiş gibi görünmesine rağmen, yine de 'birlik arzeden bir İslâm'ın ortaya konması için şuurlu bir çabanın harcanmış olduğu gerçeği önemlidir. Bu sistemde geniş ve insancıl sosyolojik bir temel, İslâmî terimlerle ifade edilmiş, sosyo-ekonomik bir doktrinle kaplanmış ve sûfî dünya görüşü ise bu temele taç olarak giydirilmiştir.

Şah Velîyullah'ın İslâmî teceddüd ve ıslâhat faaliyeti, Arabistan'daki Vehhâbî ıslâhat programından zaman itibariyle daha önce yer aldığı gibi, esasta da ondan farklı idi. Şöyleki o, sûfîliği sadece muhafaza etmekle kalmadı, aynı zamanda sistemini kesin bir sûfî dünya görüşü ile taçlandırdı. Şah Velîyullah'ın etkisi öğrencileri ve oğulları, özellikle büyük oğlu Şah Abdülaziz vasıtasiyle XIII./XIX. yüzyılın ilk kesiminde Hindistan'ın büyük bir kısmına yayılırken, öğretisin-

deki "tasfiyecelik" unsuru, onun muhafazakâr yaklaşımının bütünlüğünden büyük güç kazandı. Buna rağmen Sünnî bir sûfî temayül, onun sistemi içinde kendini asla yabancı gibi görmedi. İslâm'ı yabancı inanç ve amellerden 'ayıklama' unsuru ve İslâm'ın müsbet öğretilerine dönme, Şah Abdulaziz'in ateşli bir müridi olan Rae Bareli'li Seyyid Ahmed'in elinde daha büyük önem kazandı. Seyyid Ahmed, Şah Velîyullah'ın ıslâhatcı okulunu, bir **cihâd** hareketi şekline soktu.

Seyyid Ahmed, genellikle, Vehhâbîliği geniş ölçüde Hindistan'a sokan kişi olarak kabul edilmekte ve 1238/1822-3 tarihinde Mekke'yi ziyareti sırasında onun Vehhâbî görüşlerden etkilendiği sanılmaktadır. [153] Ayrıca rivâyete göre o, görüşleri hakkında şüpheye düşen ulemâ tarafından Kutsal Şehirde sorguya çekilmiş ve sonunda oradan sürülmüştür. [154] Bütün bunlara rağmen Vehhâbîlik terimini Seyyid Ahmed'in görüşleri için kullanmak, tarihî açıdan pek inandırıcı görünmemektedir. Osmanlıların 1227-8/1812-3 de Hicaz'ı Vehhâbîlerden geri aldıklarını yukarıda görmüştük. O hâlde Seyyid Ahmed Mekke'yi ziyaret ettiği sıralarda, Vehhâbîliğin etkisinin bu bölgede sadece siyasî bakımdan değil, dînî bakımdan da silinmiş olması gerekir. Seyyid Ahmed'in, inançlarından dolayı sorguya çekilmiş ve Mekke'den kovulmuş olması olayı da gösteriyor ki, o sırada Hicaz'da Vehhâbî görüşlere izin verilmemekte ve Vehhâbîliğe inanan bir kimse cezasız bırakılmamakta idi. İhtimâl dâhilinde olan bir şey varsa o da şudur: Daha başlangıçtan beri Hindistan'da yer alan ıslâhat hareketinde mevcut tasfiyeci cereyanlar, Hadîs'e ağırlık verildiği ve Hindûizmin İslâm'a tecavüzü olarak kabul edilen bâtıl dînî inançların kaldırılıp atılmaya çalışıldığı için, zaten bâriz bir nitelik kazanmış durumdaydı. Bu, hararetli bir mücadeleci

---

153. Meselâ, M.T. Titus'un *Indian Islam*, Oxford, 1930, s. 182. (Bu eser, Islam in India and Pakistan başlığı altında 1961'de tekrar basılmıştır). Seyyid Ahmed'in Vehhâbîlerin etkisinde kaldığına dair elimizde bir delil bulunmamakla berebar, (Titus, hiçbir kaynağa dayanmadan Seyyid Ahmed'in Arabistan ve Suriye'de seyahat ettiğini ifade etmektedir.) Gulam Resûl Mihr, Seyyid Ahmet hakkındaki otobiyografisinde eş-Şevkânî'nin Seyyid Ahmed'le aynı zamanda hacca gittiğini ve Seyyid Ahmed'in iki öğrencisine meşhur *Ithâf Nubalâ* adlı eserini takdim ettiğini söylemektedir. (Bak. Gulam Resul Mihr, *Sayyid Ahmad Shahîd*, Lahor, 1952, s. 223.
154. Bak. D.S. Margoliouth, "Wahhâbîya" *Encyclopaedia of Islam*.

olan Seyyid Ahmed'in faaliyetçi elinde, Arap Vehhâbîliğinin mükemmel bir benzeri oldu. Fakat Vehhâbîler açıkca "Hanbelî olduklarını" söyledikleri reddederek kendilerine "taklitçi olmayanlar" (*Gayr-ı mukallid*) *adını verdiler.* [155]

Seyyid Ahmed, Hac'dan döndükten sonra, dîne zamanla girmiş olan ilâvelere ve velîlere ibadet derecesinde gösterilen ta'zime karşı ağır bir dil kullanarak bir cihâd hareketi düzenledi. Paralar toplandı ve cihâd için Hindistan'ın Kuzey ve Doğusundaki geniş bölgede birçok insan askere alındı. Hudud Bölgesinin büyük bir kısmı Sıkh'lardan alındı ve işgâl edildi. Fakat 1247/1831 de Bâlâkot'da Sıkh'lara karşı yapılan bir savaşta Seyyid Ahmet ve arkadaşı Şah İsmâîl (Şah Velîyullah'ın torunu) öldürüldü. Onların izinden gidenler, para ve adam yönünden nisbeten zayıf düşmelerine rağmen, Batı sınırındaki Sithana'dan *gelen İngilizlere karşı cihâda devam et*tiler. 1287-8/1870-1 de ingiliz yanlısı olan bazı ulemâ, fetvâ yayınlayarak hareketle ilgilerinin bulunmadığını ilân ettiler. Fakat cihâd faaliyetinin 1307/1890 gibi geç bir tarihe kadar sınır boylarında sürdüğü kaydedilmektedir.

Bu arada XIII./XIX. yüzyıl başlarında Hacı Şeriatullâh denen biri tarafından Bengal'de bir başka ıslâhat hareketi başlatıldı. Takriben 1178/1764'de dünyaya gelen Şeriatullâh, 1196/1782'da Hac görevini yerine getirmek için Mekke'ye giderek 1217/1802'ye kadar orada kaldı ve bu zaman içinde Şâfi'î bir şeyhin öğrencisi oldu. Onun, Vehhâbîliğin etkisinde kalmış olması oldukça güçtür; çünkü Vehhâbîler, Mekke'yi ilk kez 1216/1803'de işgâl ettiler ve aşağı yukarı 10 sene sonra da orayı boşaltmak zorunda kaldılar. Şeriatullâh, Bengal'e dönünce **Ferâidi** adı verilen bir 'tasfiye' hareketini başlattı. Bu hareket muhtemelen üç unsurdan oluşmaktadır: (1) Hindistan'ın artık Dârü'l-İslâm değil, Dârü'l-Harb hâline geldiğini ilân ederek İngiliz aleyhtarlığının açıkça ortaya konması; (2) Köylü ve işçinin yararı düşünülerek zengin toprak ağalarını hedef alan sosyo-ekonomik bir reformun gerçekleştirilmesi; (3) İs-

---

155. S.M. Ikrâm, *Meuc-i Kevser*, Karaçi, 1958, s. 42. Burada Şâir Mu'min (Momin), 'taklidi reddedenler'den söz etmektedir.

lâm'ın, Hindû fikirlerden ve tasavvufî fazlalıklardan arındırılması.

Şeriatullâh, **pîr** ve **mürîd** kelimelerinin kaldırılarak yerlerine 'öğretmen' ve 'öğrenci' kelimelerinin kullanılması üzerinde bile ısrar etti. Hareket, Şeriatullah'dan sonra, 1281/1864'de ölen oğlu Dûzû-Miyân tarafından devam ettirildi. Bu hareketi takip edenlere hâlâ Bengal'de rastlanmaktadır.

Hindistan'daki müslümanların genel memnuniyetsizliği, 1875'deki Hindistan Ayaklanmasında da kendisini gösterdi. Ulemâ, bu ayaklanmayı sadece mânen desteklemekle kalmadı, orada fiilen de savaştı. Nitekim müslümanların etkili oldukları ve onların dîn ve kültürünün kuvvetlice kök saldığı İngiliz Hindistanında (Birleşik Eyâletlerde) İsyan, kesin bir cihâd niteliğine büründü. Hareket başarısızlıkla sona erince bu ulemâ- bunlar, esas itibariyle Şah Velîyullâh ve onun oğullarıyla öğrencilerinin ekolünden gelmekteydiler- 1293/1876'da şimdiki meşhur Deoband İlâhiyat Okulu'nu kurdu. Okulun daha başlangıçta iki gayesi vardı: İslâmî ilimleri ve değerleri koruyacak din adamlarını yetiştirmek; Hindistan'ı İngilizlerden kurtarmak... Deoband Okulu'nun kurucusu ve Muhammed Kâsım Nânevtavî'nin öğrencisi Mahmûd Hasan (ö. 1921), İngilizlere karşı cihâd ilân etmek için Arabistan'dan fetva istedi; ancak Mekke dönüşünde yakalanarak Birinci Dünya Savaşı sırasında Malta'da mahkûm edildi.

Deoband Okulu, mûtedil bir Sünnî ıslâhat görüşünü temsil ettiği halde Seyyid Ahmed kanalıyla geniş ölçüde yine Şah Velîyullâh Okulu'na dayanan Taklid Aleyhtarlarının veya Ehlü'l-Hadîs'in daha radikal olan grubu, Ortaçağ'la olan bağı hemen-hemen kökten kopararak ilk asırların İslâmiyetini yeniden canlandırmaya çalıştı. Bu grup, yalnız Kur'ân'a ve Peygamber'in Sünnet'ine dayanmakta, daha sonraki bütün otoriteleri biryana itmekteydi. Ona mensup olanlar, nazarî yönden Arabistan'daki Vehhâbîlerden daha radikal olmalarına rağmen, yine de genel durumlarıyla onlara benzemekteydiler. Vehhâbîler, belli bir dereceye kadar Ehlü'l-Hadîs hareketinin son safhalarında etkili olmuş, özellikle XX. Yüzyılda bu

hareketin önderlerinden bazıları, Arabistan'daki Vehhâbî yönetimine açıkça sempati göstermiştir. Bhopâl Devleti Begüm'-ünün kocası olan, fakat daha sonra Türkiye ile ilgili bir anlaşma yaparak İngilizlerin aleyhinde çalıştığında şüphe edilince sürgüne gönderilen ilk Hadîs-Ehli liderlerinden Sıddık Hasan Han (ö. 1306/1889), daha önce işaret edilen doğrudan bir Vehhâbîlik tesîrinden çok, Yemenli eş-Şevkânî ve İbn Teymiye' nin eserlerinin ve hattâ Şah Velîyullâh'ın etkisinde kalmıştır. Kendilerine ait okulları ve camileri bulunan Hadîs Ehli'nin karargâhı Batı Pakistan'daki Lahor'dadır.

Islâh edilmiş sûfîliğe dayanan bir başka ihyâ hareketi de XIII/XIX. yüzyılda Orta Asya'da yayıldı.Schuyler,*Türkistan* [156] adlı eserinde, 'Vehhâbî' terimini bu hareket için de kullanmaktadır. Hareketle ilgili elimizde çok az sayıda eser bulunmaktadır. Kesin olan birşey varsa, o da bu hareketin Rus işgâline karşı açılmış olan bir cihâd hareketi olduğu, ancak, adam ve malzeme hazırlığındaki yetersizlik yüzünden etkili olmadığıdır. Bu, bir Müslüman ıslâh hareketinin, dışarıdan gelecek bir tehlikeye maruz kaldığında (Arap Vehhâbîliği için durum farklıydı) nasıl öncelikle dış düşmanla mücadele ettiğini gösteren dikkat çekici bir örnektir. Daha önce gördüğümüz gibi Hind ıslâhat hareketi, İslâm'ı içten bir ıslahâta tâbi tutmak için faaliyete koyulmasına rağmen, önce Sıkh'larla, daha sonra da İngiliz kuvvetleriyle çarpışmıştır. Arabistan'daki Vehhâbiler için böyle bir dış düşman tehlikesi olmamıştır; fakat biraz aşağıda göreceğimiz gibi, Kuzey Afrika'daki Sanûsî hareketi de bir dış tehdidle karşı karşıya kalınca aynı şekilde tepki göstermiştir.

Ortaya çıkan ikinci genel özellik, bütün bu hareketlerde yeni bir sûfîlik anlayışının varlığıdır. Sünnîliğin baskısıyla - hem sûfîliğin içinden hem de dışından gelen- sûfîliği ıslâh etme hareketi, şu şekilde son buldu; Sûfîlik, cezbeci ve metafizik nitelik ve muhtevâsından büyük ölçüde sıyrıldı ve bunların yerini Sünnî dînin mevzualarından (postulâtlarından) başka

---

156. D.S. Margoliouth, "Wahhâbîya", *Encyclopaedia of Islam.*

birşey olmayan bir muhtevâ aldı. Bu gerçek, üze-rinde ısrarla durmayı gereksiz kılacak kadar açıktır, çünkü onun sâyesinde sûfîlik, Sünnî İslâm'ın faaliyetçi itici gücünün hizmetine verilmiş ve böylece o, Modernizm-öncesi bütün bü-yük ıslâhat hareketlerinde varlığını herzaman duyuran bir unsur olmuştur. Önümüzdeki bölümde bu gelişmenin Modern İslâm'da ortaya çıkardığı sonuçları kısaca göreceğiz. Burada yalnız şu hususu gözler önüne sermek istiyoruz: Yeni-Sûfîlik diye adlandırdığımız bu şekildeki bir tasavvufî anlayış, İslâm' ın dînî tarihinin bu dönemine ait belirgin bir özelliktir. Bu hareketlerden çoğunun, kendilerini Tarikat-ı Muhammediyye şeklinde nitelendirmeleri de bu genel gerçeğe işaret etmektedir. Böylece; Arabistan'daki Vehhâbîlik hareketi kendi ıslâhat programı,[157] Seyyid Ahmed kendi hareketi [158] ve biraz sonra sözünü edeceğimiz İdrîsî Kardeşliği de kendi hareketi için aynı adı benimsediler. Bu hareketler arasında görünürde bir sebeb-sonuç bağı bulunmamasına rağmen, onların aynı adı benimsemeleri sâdece bir tesadüften ibaret olamaz. Öyle görünüyor ki bu durumu, birbirine benzeyen ve her harekette görülen bir vak'a olarak ele almak gerekir. Bu demektir ki; bir yandan esas itibariyle yoldan saptıkları düşünülerek Ortaçağ tarikatları reddedildiği halde, öte yandan sûfîlik te'yid edilmiş ve Hz. Peygamber'in derûnî, rûhânî ve ahlâkî hayatına başvurulmak suretiyle sûfîliğe aslî sâfiyeti kazandırılmak istenmiştir. Bununla beraber, Yeni-sûfîliğin, Modernizm-öncesi yakın dönemin İslâm toplumunda ortaçağ sûfîliğinin yerini aldığı sonucuna varılmamalıdır. Çünkü bu sonuç, ancak bu hareketlere katılanlar için geçerlidir; çağdaş eğitim ve Batıdan gelen fikirlerin tesiri, bu kondua, Modernizm-öncesi ıslâhat hareketleri ile elele verinceye ve sûfîliğin ortaçağda almış olduğu şekilleri, merkezî yerlerinden tedrîcen uzaklaştırıncaya kadar (ki bu süreç hâlâ devam etmektedir) eski sûfîlik, geride kalan halk kitleleri için yegâne yoğun dînî ve rûhânî hayat tarzı olmaya devam etti.

157. D.S. Margoliouth, *a.g.e.*
158. Murray Titus, *a.g.e.*, s. 181.

Afrika Islâhat Hareketleri

Yeni-sûfîlik, yani 'Sünnî çizgiler takip edilerek ıslâh edilen ve faaliyetçi anlamda yorumlanan sûfîlik' şeklinde adlandırdığımız aynı fenomen, İdrîsî tarîkatının bir kolu olarak doğan, fakat daha sonra bağımsız bir şekilde ve tamamen kendine has bir yol çizen Kuzey Afrikadaki Sanûsî tarîkatının tutumuyla gâyet çarpıcı bir şekilde ortaya çıkmaktadır. İdrîsî tarîkatı, Hz. Peygamber'in soyundan gelen Fas'lı Ahmed İbn İdrîs (ö. 1258/1837) tarafından Arabistanda kuruldu. Tarîkata, Peygamber'in adına izâfeten Tarîkat-ı Muhammediyye de denmektedir. 'Kulun Allah'la birleşmesi (ittihâd)' fikrini reddederek, bunun yerine 'sûfî için yegâne mümkün ve meşru gâyenin Hz. Peygamberin rûhuyla birleşmek' olduğu fikrini koydu. Tarîkat-ı Muhammediyye adının, Arabistandaki Vehhâbî hareketi ve Hindistandaki Seyyid Ahmed'in hareketiyle de ilgili olduğunu yukarıda gördük. Bu adın işaret ettiği derûnî inkılâb, sûfîliğin, Hz. Peygamber'in ortaya koymuş olduğu yolda yürümek ve O'nun kat'î sünnetine sıkıca sarılıp ortaçağda elde ettiği ahlâkî kayıtsızlık tezahürlerine son vermek zorunda olduğu gerçeğiyle aynı anlama gelmektedir. Bu demektir ki, Sünnî inanç ve kurallar, sûfî usûllere de başvurulmak sûretiyle sûfî bir teşekkülün kalıbı içinde öğretilecek ve uygulanacaktır. Bizzat Ahmed İbn İdris'in kendisi, sâdece bir sûfî değil, aynı zamanda bir hukukçu olup Vehhâbîlerin daha önce yapmış oldukları gibi, hukukta ortaçağın İcma'ını ve Kıyas'ı reddediyor, İctihâd üzerinde ısrar ediyordu. Bu doktrini ve Ahmed İbn İdrîs'in esasta islâh edilmiş bir sûfîliği savunduğu gerçeğini birlikte dikkate alan bazı ilim adamları, onun doğrudan doğruya Vehhâbîlik'den etkilendiği görüşünü öne sürmüşlerdir. Fakat bizim: Seyyid Ahmed ve eş-Şevkânî'nin durumları hakkında öne sürdüğümüz deliller, doğrudan bir Vehhâbî tesirinden sözeden bu tahminin aleyhinde de kullanılabilir. Mekke XIII./XIX. yüzyılın dönüm noktasında ancak kısa bir süre için Vehhâbîlerin kontrolü altına girdi. Mekke'deki Osmanlı yetkilileri, Vehhâbî fikirlerin teşkilâtlanmış bir şekilde propaganda edilmesine müsaade etmek şöyle dursun, bu görüşlere sahip olduklarını açıkça söyleyen bir kimsenin orada bulun-

masına bile imkân vermezlerdi. O halde Ahmed İbn İdrîs'in fikirlerini, eş-Şevkânî'nin durumunda ve Hindistan hareketinde görülen aynı yaygın ıslâhat ruhuna dayandırmak gerekir.

Ahmed İbn İdrîs'in ıslâh edilmiş bu yeni tarîkatı, Arabistan'ın Esîr eyaletindeki (tarîkat mensupları geçici bir süre için bu bölgeyi siyasî nüfuzları altında tuttular) kendi hareketinin yanısıra üç ayrı hareketin daha doğmasını sağladı. Bunlar, **Râşîdîlik, Emîrgenîlik** ve **Sanûsîlik** diye bilinen tarikatlardır. Bunlardan Râşîdîlik, sadece Cezayir'e inhisar etmektedir; fakat orada bile daha büyük tarikatlar onu Emîrgenî (ö. 1269/1853) tarafından kurulan Emîrgenîlik ise Sûdan ve Nubia'da yayılarak bu bölgedeki Mehdî hareketine muhalefet etti ve Mehdîliğin kökten değişiklik iddiasına karşı muhafazakâr Sünnî Ümmetin İcma' görüşünü savunarak orta bir yol tuttu. Bu üç 'kardeş tarîkat'tan en önemlisi, Cezayirli Muhammed İbn Ali es-Sanûsî (ö. 1275/1859)'nin, hocası Ahmed İbn İdris'in 1253/1837'de ölümünden sonra Mekke'de kurduğu Sanûsîlik'dir.

Sanûsîye tarîkatı, gerek teşkilâtı gerekse gayeleri bakımından yeni sûfîliğin mükemmel bir örneğini temsil etmektedir. Tam anlamıyla bir ahlâkî ıslâhat programına sahip olan ve bunu siyasî alanda uygulayan bu tarîkat, itici gücünde baştan sona faaliyetçi bir tarîkattır. Sırf nazarî seviyede, Muhammed İbn Ali es-Sanûsî, ictihâd yapmaya yetkili olduğunu öne sürdü ve Ezher'deki mâliki bir şeyh onun, bazı düşünceleriyle küfre gittiğini iddia etti. Sanûsî, Sünnî toplumun muhalefeti yüzünden 1259/1843'de Mekke'yi terke mecbur edildi. Amelî yönde ise, Sanûsî, müridlerine bir çeşit zikri telkin etmesine rağmen, onun bütün öğretisi Sünnî İslâm'ın esaslarına dayanan pratik amaçlara yönelikti. O, önemlileri Kafra ve Cağbûb (es-Sanûsî burada öldü)' da olmak üzere bazı zâviyeler kurdu ve bu yerlerde halk sadece îman konusunda eğitilmedi, aynı zamanda onlara nasıl silâh kullanacakları öğretildi ve onların ziraat ve san'atla uğraşmaları teşvik edildi.

Sanûsîlerin pratik gayelerinden biri de, Libya çölünde

barışı sağlamaktı. Onlar, çöldeki kabileleri kontrol altında tutmak için İslâm'ın eşitlik, kardeşlik ve barış mesajını yaymanın yanısıra bir de militan bir teşkilat kurdular. Bu, ticaretin serbest ve düzenli bir şekilde Akdeniz'e akmasıyla sonuçlandı ve bu alanda özellikle Cebâbire adlı bir çöl kabilesi çok başarılı oldu. Bu sayede Cebâbire kabilesinin vahşî ve kanun tanımaz düşmanı olan Zwi kabilesi barış nâmına kazanılmış oldu. Sanûsîler, Osmanlı hâkimiyetini de tanımadılar. Fakat Batılı müstemlekeci güçlerin tecavüzleriyle tehdid edilince, önce Ekvator bölgesi Afrika'dan güneye ilerleyen Fransızlara karşı, daha sonra da Ahmed es-Sanûsî ve Muhammed İdris es-Sanûsî'nin yönetiminde Türklerin müttefîki olarak silâha sarılıp Libya'da İtalyanlara ve Mısırda da İngilizlere karşı direnişe geçtiler. İtalyanlar, Sanûsîleri fecî şekilde mağlûb ederek merhametsizce bastırdılar; fakat İtalyan askerlerinin bölgeden çekilmesi üzerine Sanûsîler yeniden canlandılar. Muhammed Ali es-Sanûsî, bir kabileye gönderdiği mektupta şöyle yazıyordu:

> "İslamı adına sizden, Allah ve O'nun peygamberine itaat etmenizi istiyorum... Allah'ın ve O'nun Peygamberi'nin buyruklarına uymanızı, yâni beş vakit namazı kılmanızı, ramazanda oruç tutmanızı, zekât vermenizi ve Allah'ın kutsal kıldığı yeri ziyaret ederek Hac görevini yerine getirmenizi istiyorum. Allah'ın yasakladığı şeylerden, yalan söylemekten, dedikodu etmekten, başkalarının malını gasbetmekten, sarhoşluk veren şeyleri içmekten, yalancı şâhitlik etmekten ve Allah'ın haram kıldığı diğer bütün işlerden sakınmanızı istiyorum. Eğer Allah'ın emirlerini yerine getirir, yasaklarından uzak durursanız, O, size rahmetinden ihsân eder ve ebedî hayrı ve rızkı verir." [159]

Muhammed Ali es-Sanûsî aynı mektupta kendi ıslâhat hereketinin ana programını şöyle özetlemektedir: "Nasihata

159. Ahmed Muhammed Hasanenyn, *Fî Sahrâ' Libyâ* (Libya Çölünde), Kahire, tarihsiz, I, s. 51.

kulak vermeyeni uyarmak, câhili bilgi sahibi kılmak ve doğru yoldan uzak kalanlara yol göstermek." [160] Barışı sağlamak göreviyle ilgili olarak da şöyle yazmaktadır: "Ey Vâcence halkı (kabilesi)! Biz, sizinle mülkünüze saldırarak çocuklarınızı esir eden ve malınızı yağmalayan Bedevîler arasında barışı yaymak istiyoruz. Bunu yaparken de Allah'ın Yüce Kitabındaki şu buyruğunu yerine getirmiş oluyoruz: "Eğer mü' minler arasında iki taraf savaşa başvurursa, onları barıştırın." [161]

Es-Sanûsî, izinden gidenleri dünya malını aşırı derecede sevmekten men'etti; hattâ kadınlara mücevherat imâl etmek için gerekli olan miktar hariç, altın ve gümüşün toplanmasını yasakladı. Fakat sosyal ve ekonomik alanlarda atılan bu hukûkî adım, an'anevî sûfîlikte olduğu gibi, Ahiret'te rûhânî faydalar sağlasın diye değil, bu dünyada ahlâkî ve sosyal refah gerçekleşsin diye atılmıştır. Nitekim es-Sanûsî'den aldığımız yukarıdaki iktibastan gayet açık olarak görülüyor ki, onun öğrettiği şeyler, kelâmî ve uhrevî olmaktan çok, ahlâkîdir. Genel olarak Allah'ın ihsânından sözedilmiş olmakla beraber Cennet vaadlerine ve Cehennem tehditlerine herhangi bir işarette bulunulmamıştır. Es-Sanûsî'nin, dîndeki âhiret hayatı anlayışından vazgeçmiş olabileceğini gösteren herhangi bir ipucunun bulunmadığı apaçık ortadadır. Böyle bir düşünce önesürmek ahmakça bir hatâ olur. Buna rağmen, ıslâhat mücadelesinin genel tutumu ve programı, uhrevî rûhânîlik açısmdan olmaktan çok, ahlâkî müsbetçilik ve sosyal refah açısından ifade edilmiştir. Ağırlık noktasının bu yöne kaydırılması şüphesiz önemlidir.

Aslında bu cereyan yalnız Sanûsî hareketinde değil, bu bölümün konusu olan bütün ıslâhat olaylarında görülen ortak bir akımdır. İşte bizim, zaman-zaman ahlâkî faaliyetçilik, ahlâkî müsbetçilik ve yeni-sûfîlik şeklinde nitelendirdiğimiz şey bu cereyandır. Üzerinde ısrarla durdukları noktalar açısından, bütün bu ıslâhat olayları arasında açık bazı farklar daha vardır. Şöyle ki, onlardan bazıları, diğerlerine göre

---

160. *Aynı eser*, s. 52.
161. *Aynı eser*, s. 53.

daha çok 'tasfiyeci'; bazıları ise daha çok faaliyetçidir. Ayrıca mahallî farklılıklardan ve bölgesel tarihî hayat tecrübelerinden dolayı, bu cereyanların kazanmış olduğu şekillerde de ufak tefek ayrılıklar göze çarpar. Fakat genel manzara, aşağı-yukarı kesin olan bir karakter çizgisi ortaya koymaktadır ki, bunu şöylece ifade edebiliriz: Asr-ı Sa'âdetin İslâm anlayışına dönmek, ahlâkî ve sosyal suistimâllerden, Ortaçağ'ın son asırlarından beri Ümmetin içine düşmekte olduğu genel çöküntüden kurtulmak ve çare olarak da ahlâkî-dînî bir müsbetçiliği uygulama alanına koymak. Bu, dînin tamamiyle değiştirildiği mânâsına gelmez. Gerçekte halk kitleleri arasında eski görünmez güçlerle ilgili fikirleri ve velîlere gösterilen tapınma derecesindeki ta'zimi kökten silip atmak mümkün değildi. Hattâ kabile halkı, bizzat Sanûsî liderlere bile tabiat-üstü güçler atfeden bir mitoloji geliştirmiş bulunuyordu. Fakat şu da inkâr edilemeyen bir gerçektir ki, bu hareketin liderleri, Cennet'te bir yer temin etmekten çok, iyi ve ahlâkî bir toplum kurmak amacıyla dînî duyguya taze bir canlılık getirdiler. Zaten onlar bu iki yönü birbirinden kopmuş olarak ele almamışlardır. Ahiret hayatıyla ilgili konular istikametinden çok, bu dünya ve onun ahlâkî, sosyal ve ekonomik meseleleri karşısında müsbet bir tutum takınma istikametinde bir düzenlemeye girişme, bu cereyanın, toplumun daha aydın tabakaları arasında ortaya koyduğu açık sonuç oldu. Modern eğitimin ve hayatın etkileri, işte böyle bir hazırlık üzerine ilâve edildi ve orada hazır bir temel buldular.

Onikinci/Onsekizinci ve onüçüncü/ondokuzuncu yüzyıl ıslâhatçılarının, ıslâhat programlarında kendini gösteren ağırlık noktaları istikametine yönelmelerinin sebeblerini araştırmak zor bir iş değildir. İslâhatçılar, mevcut durumdan son derece rahatsız olan kişilerdi. Sözkonusu bu mevcut durum, öncelikle -veya ilk plânda göze çarpan hâliyle- sosyal bir çöküntü, siyasî bir zâfiyet ve iktisâdî bir çözülme idi. Bu durum, tabiî olarak, sosyal hususlara, ferdî ve içtimâî ahlâkın güçlendirilmesine daha büyük bir ağırlık vermeyi gerektiyordu. Fakat dînî alanda, temel inanç ve fikirlerde ve bunlara dayanan amelî konularda ciddî bir ıslâhat yapılmadıkça bu

dertlere çare bulmak mümkün değildi. Öyle ise bu şartlar altında daha müsbet bir dînî tutumun ortaya çıkması tabiiydi. Bu ise, ıslâhatçıları, uhrevî hayatla ilgili hususlar üzerinde daha az durmaya -şüphesiz inkâra değil- götürdü. Islâhatçılar, kendi görüşlerinin, prensiplerinin ve programlarının temelde ilk müslümanların görüş ve programlarına benzediklerini gördüler; bu görüşlerinde de büyük ölçüde doğruluk payı vardı. Çünkü ilk İslâm'ın ıslâhatçı itici gücü, esas itibariyle pozitif ahlâkî bir dinamizm idi; bu gücün yerleştirmek istediği metafizik-uhrevî inançlar, sözkonusu dinamizmin gelişmesine taallûk eden inançlardı. O halde bu ıslâhat hareketleri, bir anlamda hem ilk devir İslâmiyetini te'yid etmekte, hem de onun tarafından te'yid ve kabul görmekteydi. İşte bundan dolayıdır ki Modernist Müslüman, bütün bu aslî tutumlarda Modernizm-Öncesi ıslâhatçıların doğrudan bir vârisidir. Şu farkla ki, Modernist Müslümanın faaliyetinde, önümüzdeki bölümde göreceğimiz gibi, müsbetçilik istikametine daha çok ağırlık verilmiştir.

Metod ve amaçları bakımından daha çok siyasî, fakat hamle ve ideolojide aynı derecede ıslâhatçı olan iki hareket de, XIII./XIX. yüzyılın birinci yarısında Nijerya'da ortaya çıkan **Fulânî** hareketiyle, aynı tarihlerde Sûdan'da ortaya çıkan Mehdîci **Cihâd** hareketleridir. Her iki hareket de İslâm'ı yabancı unsurlardan ayıklama ve ihyâ etme programıyla faaliyete koyulmalarına rağmen, resmen şeriat devletleri kurmuşlardır. Bu bakımdan onlar Vehhâbîliğe benzemektedirler; fakat İbn Abdülvehhab, politikaya bizzat girmeyerek mevcut bir emîrlik kanalıyla faaliyet gösterdiği halde, hem Mehdî hem de Fulânî Osman dan Fodio, Hintli Seyyid Ahmed'in yaptığı gibi, kendi kurdukları şeriat devletlerinin başkanı olmuşlardır. Fakat Seyyid Ahmed ve Osman dan Fodio'dan farklı olarak, Mısır-Avrupa yönetimine başkaldıran Sûdanlı lider Muhammed Ahmed, Mehdî'nin uhrevî statüsüne sahip olduğunu öne sürdü. Ortaçağ İslâm geleneğine göre Mehdî, âhir zamanda gelecek, yeryüzünde adâlet ve eşitliği kuracaktır. Öyle görünüyor ki Muhammed Ahmed'in Mehdîlik iddiası, yaşadığı bölgenin mânevî şartlarını yansıtmaktadır; çünkü

yakında Mehdî'nin geleceğine dair inanç, Sûdan'da yaygındı. Muhammed Ahmed'in yakın arkadaşı ve halifesi, daha önce Hidiv İsmâîl'in vâlisinden Mehdîliğini ilân etmesini istemiş fakat başarılı olamamıştı. O, bu istikamette Muhammed İbn Ahmed'i etkilemiş olabilir. Mehdî hareketine katılanlar, mücadeleleri esnasında kazandıkları zaferleri, Mehdî'nin ilâhî görevine işaret eden kesin bir doğrulama olarak yorumladılar. İdealist mücadelelerin çoğunda gizli veya açık belli bir dereceye kadar mevcut olan bu unsur, Mehdîlik savaşçılarının resmî bir özelliği hâline geldi.

Mehdîci devlet, ondört yıllık bir yönetimden sonra 1898' de Kitchener'in komutasındaki İngiliz-Mısır kuvvetleri tarafından mağlûp edildi ve ezildi. Fulânî islâhatının itici gücü de gittikçe zayıflayarak XIX. yüzyılın sonlarına doğru İngiliz Dolaylı Yönetimi'nin kabul ettirilmesi için durumu olgunlaştıracak ölçüde çöktü. Afrika'da, İslâmî ve tasavvufî hareketler, Ortaçağ İslâm dünyasının başka yerlere nazaran genellikle daha güçlü siyasî ilişkiler içine girmiş ve daha kavgacı bir biçimde kendilerini ifade etmişlerdir. Modernizm-öncesi ıslâhat hareketleri hakkında yukarıdanberi söylediklerimizden anlaşılacağı gibi, XII./XVIII. yüzyıldan XIII./XIX. yüzyıla kadar görülen bellil başlı bütün hareketler, ya metod ya da gaye olarak -yahut hem metod hem gaye olarak- siyasi bir karakter geliştirmişlerdir. Bunun iki ana sebebi vardır: İlk olarak müslümanların politik güç bakımından gerilemeleri ve Hindistan' da olduğu gibi, bu gücün tam anlamıyla yok olması siyasî bir boşluk meydana getirmiştir. İkinci ve daha önemli olarak, bunlar, kendi siyasî ve faaliyetçi tabiatlarını belirleyen türden ıslâhat hareketleri olmuşlardır. Faaliyetçi bir ıslâhat hareketi olan ve İslâm'a yalnız dînî ve ahlâkî bir öğreti niteliğini değil, aynı zamanda bir devletin kurulmasına ileten ahlâkî aksiyon niteliğini de kazandıran ilk devir İslâm tarihi örneği, İslâmî bir tasfiyeci hareket bir takım ihtilâlci metodlara başvurma eğilimi gösterir.) Hadîs (ve genel anlamda Sünnîlik)'le ilgilenmenin yeniden canlılık kazanmasıyla -ki bu, muhafazakâr tasfiye hareketinin temelidir- İslâmî faaliyetçiliğin ön plâna çıkacağı muhakkaktı. Mesele, ictihâd doktrininin sa-

dece Hadîs ve Sünnî öğretide sürekli bir kutsallık kazanmış olmasından değil, fakat Hz. Peygamber ve ilk Ümmetin ortaya koydukları örneğin, olaylara müsbet bir şekilde katılmayı, onların içine doğrudan doğruya girmeyi ve onları değiştirmeyi telkin etmesinde yatmaktadır. Bu siyasî faaliyetçilik, Modern İslâm'a doğrudan doğruya aktarılmış olan bir başka önemli özelliktir.

Onüçüncü Bölüm

MODERN GELİŞMELER

Başlangıç - Fikrî Modernizm - Siyasi Modernizm - Modernizm ve Toplum

Başlangıç

Birçok gözlemciye göre, modern devirlerin İslâm tarihi, Batı'nın özellikle XIII./XIX. yüzyıldanberi müslüman toplum üzerinde yaptığı tesirin tarihidir. Onlar, İslâm'ı, Batı'dan yıkıcı darbeler alan veya Batı tesiriyle kuruluşunu sürdüren yarıdonmuş bir kitle olarak görmektedirler. Durumun neden bu şekilde görüldüğünü açıklayan gerçek bir sebep vardır. İslâm, doğduğu günden buyana kendisine meydan okuyan bazı mânevî ve fikrî mes'elelerle karşı karşıya kalmış ve onlara cevap vermiştir. Hattâ bizâtihi Kur'ân'ın vahyi, kısmen eski ve gelişmiş Yahudî ve Hıristiyan dînlerinin kendisine yöneltti̇ği itirazların sonucu olarak ortaya çıkmıştır. II./VIII. yüzyıldan IV./X. yüzyıla kadar İslam'da bir dizi fikrî ve kültürel buhranlar doğdu. Bunların en ciddîsi ve en önemlisi, Helenistik düşünce akımının meydana getirdiği buhrandı. Fakat İslâm, yeni cereyanları bazan özümseyerek, bazan reddederek, bazan da kendisini onlara uydurarak bütün bu meydan okumaların üstesinden gelmeyi başarmıştır. Sözkonusu bu dönemde müslü-

manlar, psikolojik bakımdan yenilmez, siyasî bakımdan duruma hâkimdirler; dînin muhtevâsı yönünden de geleneklerin şiddetli ağırlığı altında ezilmiyorlardı. Çünkü yeni unsurlar ve düşünce cereyanları, büyük ölçüde İslâm geleneğinin muhtevâsını te'mîn ve inşâ ediyorlardı. XII./XVIII. ve özellikle XIII./XIX. yüzyıllarda İslâm Batı'nın tesîrine girerken durum çok farklıydı. Bu tesîrin ilk safhası, hemen her yerde siyasî ve askerî bir mahiyet taşıyordu. Ve yine her yerde müslümanlar ezilmiş ve siyasî bakımdan doğrudan veya dolaylı olarak hâkimiyetlerinden mahrum bırakılmışlardı. Bunu, çeşitli kanallardan gelen ve değişik şiddetlere sahip olan dînî ve fikrî saldırılar takibbetti. En açık ve doğrudan meydan okumalar, Hıristiyan misyonerlerinden, Batı düşüncesinden ve Batılıların bizzat İslâm'ı ve İslâm toplumunu inceleme ve tenkit etmelerinden geliyordu. Bu üç kanaldan ilki, yâni Hıristiyan misyonerliği, yıkıcı tenkidciliğin bir meslek hâline getirilmesi gayretiydi. Sonuncusu da bilerek veya bilmeyerek aslında aynı şeyi yapıyordu. Ancak son zamanlarda bu cereyanda gözle görülür bir değişme oldu.

Siyasî mağlûbiyetlerin ve boyun eğmelerin ortaya çıkardığı huzursuzluk, müslümanları kendi öz miraslarını yapıcı olarak düşünmede, özümseyici-yaratıcı bir vetîrede modern düşüncenin fikir alanındaki meydan okumalarına mukabelede ve Hıristiyanlığın doğrudan doğruya bu mirasa yönelik hücumlarına cevap vermede psikolojik bakımdan daha az güçlü bir duruma soktu. Bu olaya ait bütün bu farklı unsurlar, dış gözlemci üzerinde kaçınılmaz olarak şu intibaı bıraktı: İslâm, kendi kendini yeniden kurma yolunda bazı şeyleri yapabilecekse, bunu ancak Batı'nın tesirleri ve oradan aldıkları sâyesinde yapabilir. (Onun bu müşahedeleri, sırası geldiğinde birçok müslümanı etkiledi). Eğer İslâm, siyasî bakımdan sarsılmamış olsaydı durum çok farklı olacaktı.

Bu intibaın ne kadar yanlış olduğunu bir önceki bölümde gördüğümüz Modernizm-öncesi ıslâhat teşebbüsleri açıkça göstermektedir. Bu teşebbüsler, kendi kendini kenkîdin şiddet ve cihan şümullüğünü, İslâm toplumunun içten çöküşünün

fark edilişi ve yeniden kuruluşa giden yolun mahiyetini gösteren birer ölçü durumundadırlar. Bâtıl inançların ve cehâletin yokedilmesi, sûfîliğin ıslâhı ve ahlâk standartlarının yükseltilmesi, bütün ıslahat hareketlerinin bâriz ortak niteliğini oluşturmaktadır. Dînî ve ictimaî ıslâhatların yapılmasını etkilemek için cihâda veya siyasî faaliyete başvurma da yine bu hareketlerin ortak özelliğidir. Bütün bu özelliklerin Modern İslâm'a doğrudan doğruya aktarıldığını bir önceki bölümde önemle belirtmiştik. Bu hareketin cihanşümul olarak öne sürdükleri toplumu yeniden kurmayı amaçlayan müsbet çizgi, tasavvufî mirasın değişiklik arzeden muhtevâsını da içine almak kaydıyla, ilk devir İslâmiyetine, Kitap ve Sünnet'e dönmek ve bu yolla İslâm'ın esasına bağlı kalmayı yeniden canlandırmaktı. 'Esasa bağlılık' görüşü, bir anlamda Modern-İslâm için bir problem olmuş ve olmaya da devam etmiştir. Hattâ yüzeyden bakıldığında o, gerçekten Modernistin **yegâne problemi** olmaktadır. Bununla beraber şu da gözden kaçırılmaması gereken bir gerçektir ki, 'esasa bağlı kalma' görüşü, sadece toplumun ve onun genel görünümünün modernleştirilmesi yolunda bulunan bir engel değil, aynı zamanda gerginlik ifade eden bir görüş olarak, bu modernleştirme sürecinde temel bir nirengi noktası oluşturmaktadır. Ne var ki iş bununla da bitmiyor. 'Esasa bağlı kalma', bir nirengi noktası olmanın yanısıra, Modernist ıslâhatçıların ortaya koydukları birçok yeni düşüncenin sâdece muhtevâsını değil, çok kere ana biçimini de meydana getirmiştir. Şöyleki; biraz sonra göreceğimiz gibi, Kur'ân ve Sünnet, genel ve özel durumların oluşturduğu farklı seviyelerde yorumlamış yeni ahlâkî ve içtimaî muhtevâ bu ana kaynaklar üzerine yerleştirilmiştir. Öyleyse ilk ıslâhat hareketleri, sadece İslâm'ın yabancı unsurlardan ayıklanmasını hedef alan gayretleriyle değil, aynı zamanda Kur'ân ve Sünnet'in herşeyi aşan otoritesini de müsbet bir şekilde yeniden ortaya koymak sûretiyle Modern gelişmelerin yolunu açmıştır.

Buna rağmen bu modern itirazların ana karakteri ve Batı'dan gelen tesirlerin istilâsı da önümüzde dimdik duran bir başka gerçektir. Bu tesîrin akıp geldiği kanalların sayısı

çoktur: Siyasî yapı, idarî ve hukukî mekanizma, ordu, basın, modern eğitim, sinema, çağıdaş düşünce ve herşeyin üstünde Batı toplumuyla olan mevcut ilişkiler. Batı kültürünün İslâm toplumuna girişini sağlayan çeşitli kanalların ve yayılma seviyelerinin bir listesini sunmak, Batı'dan gelen yeni meydanokumanın derinliğini ve mevcut krizin ciddiyetini tesbit etmede pek aydınlatıcı olmaz. Gerek Batılı gözlemciler, gerekse birçok Modernist Müslüman, meseleyi genel olarak 'Akıl ve Gelenek' veya 'Akıl ile Gelenekleşmiş İnanç, arasındaki bir çatışma şeklinde dile getirmişlerdir. Meseleyi bu şekilde ortaya koymanın, şüphesiz büyük ölçüde haklı yanları vardır. Her ne kadar ilk Batılı tenkidciler, meselâ Renan, Hıristiyanlığın geçirmiş olduğu tarihî tecrübeyi aynen İslâm'da da görmüş ve yansıtmışlarsa da, Akıl ile Gelenek (Akıl ile Vahiy değil) arasında bir çatışmanın olduğu İslam tarihi için de doğrudur. Daha önceki bazı bölümlerde (V., VI., VII., ve XI. bölümler) bu gerçeği müşahhas biçimde ortaya koymaya çalıştık. Müslüman Modernistlerin bu meseleye nasıl bir çözüm getirdiklerini ve bu konuda ne ölçüde başarılı olduklarını aşağıda inceleyeceğiz. Ancak sözkonusu meselenin hem müslüman Modernistler ve İslâm'ın müdafaasını yapanlar, hem de Batılı tenkidciler tarafından abartılmış olduğu da aynı derecede doğrudur.

Müslüman toplumun karşıkoymak zorunda kaldığı ve hâlen de kalmakta devam ettiği gerçek meydan okuma, sosyal kurumlar ve sosyal ahlâk seviyesinde olmuştur. Bu buhranın gerçek mahiyeti, mâzideki İslâm sosyal kurumlarının yanlış yâhut akıl-dışı olmaları değil, varlığını devamlı olarak sürdüren bir sosyal yapının şimdi değişme ve yeniden düzenlenme ihtiyacı ile karşı karşıya bulunmasıdır. Gerçekte bu sosyal yapı, geçmişte pekâlâ aklî idi. Diğer bir deyimle, başka herhangi bir sosyal düzen kadar o da mükemmel bir şekilde işlemekteydi. İslâm toplumunun şu sıralarda aleyhinde olan husus şudur: İslâm'ın ilk asırlarında sosyal kurumlar gelişirken, dîn, herşeyi yeni baştan ele almıştı; sosyal bir yapıyı yeni baştan kuruyordu. İşte Ortaçağ sosyal düzenini oluşturan, bu faaliyet idi. Oysa bugünün müslümanları, yeni birtakım sosyal kurumlar kurmak gayesiyle yeniden düşünme ve yeniden inşâ etme du-

rumuyla yüzyüze geldiklerinde, mâziyi yeni baştan nasıl ayıklayacakları, bunu hangi ilkelere dayanarak ve hangi metodlarla gerçekleştirecekleri, başlıbaşına ciddî bir problem olmaktadır.

Fikrî Modernizm

Modern itirazlar, doğrudan doğruya ve öncelikle İslâm'ın sosyal kurumlarına, yani evlenme ve boşanmayla ilgili kanunlara, kadının toplumdaki yerine, bir takım ekonomik kanunlara vs.ye karşı olmasına rağmen, yine de tam anlamıyla fikrî boyutlar kazandı. Çünkü sosyal davranışlarda yapılacak herhangi bir değişiklik, sosyal adâletin temelindeki görüşlere dokunan ictimâî ahlâkın yeniden düşünülmesini gerektirir. Bütün bunlardan ayrı olarak, Allah, O'nun tabiat ve insanla olan ilişkisi, Ahiret hayatıyla ilgili muayyen dînî inançlar hakkında Batı kaynaklı felsefî ve ilmî nazariyeler de bazı problemler doğurmaktaydı. Müslüman filozof ve kelâmcılar tarafından yüzyıllar boyunca tartışılan bu problemler, XIII./XIX. yüzyılın akılcılığı ve ilmî gelişmelerine paralel olarak yeni boyutlar kazandı. Bütün bu problemlerden de ayrı olarak, ana mesele daha genel bir seviyeye çıkartılarak akıl ve dînin uzlaşıp uzlaşmayacağı konusunda düğümlendi. E. Renan ve Sir William Muir gibi Batılı tenkidcilerin İslâm'a yönelttikleri hücumlar çift yönlü bir güce sahipti: adı geçen tenkidciler Ortaçağ'ın son devirlerinde İslâm toplumunda görülün sosyal ve ekonomik geriliğin, "İslâm medeniyetinin özünde bulunan kalite düşüklüğünden ileri geldiğini' öne sürmekteydiler. Bununla, akıl ve hoşgörüye yabancı bir "Bedevî" olgu olarak görülen İslâm'ın düşük bir değere sahip olmasından ileri geldiği iddia ediliyordu. Bu safhada, Ortaçağ İslâm dünyasında filozoflarla kelâmcılar arasında görülen çatışmalar, açık bir biçimde Akıl ve Dîn arasında cereyan eden bir çatışma olarak kabul edilmiş ve bundan da İslâm'ın 'Akla karşı' olduğu sonucuna varılmıştı. XIII./XIX. yüzyılda İslâm'ı çatışma alanı olarak seçen Batılı büyük ilim adamlarından bir kısmının bu şekilde bir görüşü savunmamaları -ki Batıda hâlâ yankıları

duyulmaktadır- müslümanları münâkaşacı bir tutum izlemeye zorlamıştır. Biz, İslâm dünyasında görülen bu cereyanı burada izlemek niyetinde değiliz. Fakat şu kadarını söyleyelim ki, bu cereyanlardan şikâyetçi olan bazı çağıdaş Şarkiyatcılar, başlangıçta Batı'nın tutumunda görülen yoksulluğu ve mantıkî sathîliği tam olarak idrak edememektedirler.

Çağdaş İslâm toplumunu ve onun dış görüşündeki donmuşluğunu hedef alan tenkîdin, hazır bir mukabele gördüğünden şüphe yoktur. Fakat bu mukabeleyi hazırlayan ve şartlandıran, daha önceki ıslâhat hareketleridir. Ortaçağ'ın otoritelerini tanımayan ve ictihâd üzerinde ısrar eden bu hareketler, Modern İslâm'ın fikren yeniden doğuşuna doğrudan doğruya yardım etmişlerdir. Yeniden-düşünme konusunda gösterilen taze gayretlerin aldığı ifadeler, şüphesiz, yeni itici güçlere göre değişti ve kapsamları genişledi. Çünkü önceki ıslâhat hareketleri, Ortaçağ'ın otoritelerini biryana iterken, İslâm'ın mirasiyle kaynaşacak pekaz yeni malzeme getirmekte ve ilk devir İslâmiyetine dönmeye çalışırken ictihâdın fiilen yapılması için gerekli olan alanı boş bırakmaktaydı. İşte bu boşluk, bugünkü Modern medeniyetin düşünce ürünleriyle doldurulmuş durumdadır.

Batı'nın istilâ hareketini durdurmak gayesiyle fikrî ve ahlâkî standartların yükseltilmesi için İslâm toplumuna genel bir çağrıda bulunan ilk hakîkî Müslüman Modernist, Cemâleddin Afgânî (1255-1315/1839-97) olmuştur. O, fikrî bir Modernizm öne sürmemesine rağmen, eğitim kurumlarının müfredat programlarını genişleterek felsefî ve ilmî disiplinlerin işlenmesi ve genel eğitim reformlarının yapılması için güçlü teşebbüslere girişti. Şüphesiz, Afgânî'nin nihâî gayesi, İslâm dünyasını Batı'nın karşısında siyasî bakımdan güçlü kılmaktı. Fakat bu, onun genel anlamda güçlü ve tesirli bir ıslâhatçı oludğu gerçeğine bir zarar getirmedi. Afgânî, İslâm'ın ana ilkelerinde akıl veya ilimle uzlaşmayan hiç bir şey bulunmadığını ateşli konuşmalarla te'yid ederken, müslümanları, İslâmın Ortaçağ'da oluşturduğu muhtevâyı genişleterek Modern toplumun ihtiyaçlarını karşılamaya çağırıyordu. İslâm'ın müte'al doğruluğuna olan inancı yeniden ortaya koymanın

yamsıra, Afgânî'nin tutumunda tam anlamıyla yeni olan başka bir unsur daha ortaya çıkmaktadır. Bu, bir çeşit Modern Hümanizm'dir; insanla, 'insan olduğu için' ilgilenmedir. E. Renan'ın, 'İslâm'ın amansız bir akıl düşmanı olduğu' hakkındaki iddiasını cevaplandırırken, Afgânî, delillere başvurarak sadece Renan'ın tezini reddetmekle kalmıyor, aynı zamanda, dünyada yaşayan ve (Fransız akılcılarının reddeder göründükleri) milyonlarca müslüman adına Fransızların dikkatini çekiyordu. [162] Dînî seviyede ifadesini bulan bu hümanizm, siyasî seviyede Afgânî'nin halkçılığının da bir ifadesi olmaktadır. Bu, Müslüman Modernistlerin siyasî ve sosyal düşüncelerinin şekillenmesinde güçlü bir faktör olmuştur. Her nekadar bu hümanizm (insanın refahı ile sadece insan olduğu için ilgilenme), daha çok müsbet boyutlara sahip olan yeni bir tarzda ifade edilmekte ve bu haliyle ondokuzuncu yüzyıl Avrupasının kesin bir tesîri olarak ele alınması gerekmekteyse de, o aynı zamanda İslâm'ın kendi içinden çıkardığı Modernizm-öncesi ıslâhat hareketleriyle yakından ilgilidir; hattâ onu, bu hareketlerin su götürmez bir gelişmesi olarak görmek gerekir. Bu münasebetle, daha önceki ıslâhatçıların gösterdikleri çabalarda sosyal kalkınma probleminin işgâl ettiği önemli yer hakkında bir önceki bölümde temas ettiğimiz müşahedelerimizi hatırlamak yeter. Sosyal kalkınmaya verilen önem, bu ıslâhatçıların düşüncelerinde dünya hayatı ile ilgilenmeyi ve onun karşısında müsbet bir tutum takınmayı ön plâna çıkardı. Şöyle ki, İslâm'ın müte'al doğruluğuna olan iman daha güçlü olarak ortaya konmuş, fakat böyle bir imanın tesiri, öteki dünyada iyi bir hayatın temininden çok (öteki dünya, kesinlikle kabul edilmiş fakat üzerinde ısrarla durulmamıştır), **bu dünyada** sosyal ve ahlâkî hayatın yükseltilmesi biçiminde görülmüştür.

Eğer Afgânî'nin görevi, İslâm'ın akla ve ilme karşı olmadığını ifade etmek idiyse, bu ifadenin doğruluğunu isbat etme görevi de Mısırlı Muhammed Abduh' ile Hindistanlı Seyyid

162. "İslâm Dininin adına değil, halkın, yüzmilyonlarca insanın adına Renan'a sesleniyorum: (Renan'ın iddiası doğru olsaydı), bu insanlar, bbarbarlığa ve cehalete mahkûm olarak yaşıyor olacaklardır." A. M. Goichon, Cemâleddin Efgânî, *Refutation des Materialistes*, Paris 1942, s. 178.

Ahmed Han'a düşmekteydi. Bunların her ikisi de düşünce ve ilimdeki Modern gelişmelerin, bugün birçok müslümanın inandığı ve tatbik ettiği şekliyle İslâm'ı kesinlikle tehdit edeceğine inanmaktaydılar. Seyyid Ahmed Han şöyle demekteydi: "Eğer halk, taklîdi bırakmaz, Kur'ân ve Sahih Hadîs'de mevcut Nûru araştırmaz ve dîn ile günümüz ilmini uzalaştırma yoluna gitmezse, İslâm, Hindistan'da yok olup gidecektir." [163] Yine her iki mütefekkir aynı derecede inanmaktaydı ki, zaman, daha sonra ortaya çıkan ve dînin özünü teşkil etmeyen bir takım yeni gelişmeleri, gerçek ve asıl İslâmın üzerine yüklemiş bulunmaktaydı. Bu yüzden her ikisi de gerçek İslâmı, öncelikle müslümanlara, fakat aynı zamanda müslüman olmayanlara tanıtmak istiyordu. Seyyid Ahmed Han, bu konuda şöyle yazıyordu:

> "Önceleri olduğu gibi, bugün de yeni bir Kelâm İlmi'ne ihtiyacımız vardır. Bu Kelâmla ya modern ilmin doktrinlerini reddeder, onların temellerini sarsar, yâhut da onların İslâmla uzlaştıklarını gösteririz. **Günümüz İslâmı** ile uzlaşmaktan ne ölçüde uzak olduklarına biraz önce işaret ettiğim bu ilimleri, eğer müslümanlar arasında yayacaksak, bu takdirde -doğru ya da yanlış- elimden geldiği kadar İslâmiyeti savunmak ve **onun asıl parlak yüzünü** halka göstermek görevim olur. Vicdanım, bana bunu yapmadığım takdirde Allahın huzurunda günahkâr olacağımı söylemektedir." [164]

Fakat bu noktadan itibaren Muhammed Abduh ve Seyyid Ahmed Han'ın yolları ayrılır. An'anevî tarzda yetiştirilmiş bir kelâmcı olan Muhammed Abduh(1261-1323/1845-1905) İmânın ve ilmin farklı seviyelerde faaliyet gösterdiklerini savunarak, İslâmın ve ilmin çatışmayacağına inanır. [165] Böylece o, İslâmın temel ilkelerini, günümüz insanının kabul edebi-

163. *Hutabât-ı Sir Seyyid, Badâ'ûn*, 1931, s. 55.
164. (*Sir seyyid ke) Letters kã Majmû'a (?)* 1890, s. 2101. ayrıca bak. Muhammed Abduh, *Risâle et-Tevhîd*, Kahire 12956 (Giriş), ss. 7-24 ve 184. Ayrıca bak. aynı yazarın *el-Islam ve'n-Nasrânîye*, Kahire 1375 H., s. 156 vd.
165. Muhammed Abduh, H.A.R. Gibb'in *Modern Trends in Islam*, Chicago 1946, ss. 43-44'te iktibas edilmiştir.

leceği ifadelerle, bir yandan daha ileri derecede bir ıslâhatı, diğer yandan da modern ilmin elde edilmesine izin verecek şekilde dile getirmeyi ve savunmayı bir görev sayar. Nitekim Abduh, İslâmı sunarken, onun yalnız akıl ile uzlaştığını göstermekle kalmaz, aynı zamanda İslâmın, insana, aklını kullanması ve tabiatı incelemesi için çağrıda bulunan yegâne dîn olduğuna işaret eder. Bununla ilgili olarak, o, akıllıca düşünmesini ve tabiatı -Allah'ın yarattıkları- ilâhî işaretler olarak incelemesini emreden âyetleri zikreder. Böylece Abduh, İslâmı yeniden yorumlarken kullandığı gerçek **malzeme**de an'anevi İslâmî fikirlere birtakım yeni fikirler katmamasına rağmen, yine de o, iki önemli noktada Modernizm-öncesi ıslâhatçılardan daha ileri gider. Bunlardan biri, İslâmda aklın rolü üzerinde ısrar etmesi, diğer bir deyimle, imanla aklın sâdece uzlaşmak zorunda olduklarını söylemesi değil, insanlığın yükselmesi için onların elele vermek mecburiyetinde olduklarını belirtmesidir. Her ikisinin farklı alanlarda faaliyet göstermesi, bu gerçeğe bir zarar getirmez. Diğer nokta ise - öyle görünüyor ki bu, Abduh'un asıl ilgilendiği nokta olmaktadır- yeni fikirlerin tesirlerine ve genel anlamda ilmin elde edilmesine kapı açacak şekilde, İslâmın ana ilkelerini yeniden ifade etmesidir. Bu görüşlerin önem kazanması ve rağbet görmesi, onların, an'anevî bir çizgi üzerinde bulunan büyük bir din adamından gelmiş olması gerçeğinden ötürüdür. Bu bakımdan Abduh'un fikirlerini Ulemâ da anlamaktaydı. Şöyle ki, bu görüşler, gelişme imkânları için zemin hazırlamakta, fakat geçmişle olan bağın kopmamasını da teminat altına almaktaydı.

Seyyid Ahmed Han (1232-1316/1817-98), İslâmın akılla uzlaştığı görüşünü Muhammed Abduh'la paylaşıyor, ancak meseleyi bu noktada bırakmıyordu. Abduh'un, imanla aklın farklı alanlarda faaliyet göstermelerine rağmen çatışmadıkları hakkındaki görüşünü, Seyyid Ahmed Han, açıkça dile getirmediği gibi zımnen de reddediyordu. Ondokuzuncu yüzyıl Avrupasının akılcılığından ve tabiat felsefesinden büyük ölçüde etkilenen S. Ahmed Han (1867-70'de İngiltereyi ziyaret etti), inanç sistemlerinin mahiyetlerini değerlendirmek için 'Tabiat'a Uyma' diye adlandırdığı bir ölçü ortaya attı ve İslâ-

mın bu ilkeye göre en yüksek derecede doğrulandığı sonucuna vardı. Onca akıl, en önemli standarttır. O, İslâmın mahiyetini kendi görüşüne göre açıklarken, modern dünya görüşüyle İslâm öğretilerini kaynaştırmak istemekte, bunu yaparken de muhafazakâr islâmî yorumu canlandırma ve ona dayanma yerine (Abduh, böyle yapmıştı) ortaçağ İslâm filozoflarının kabul ettikleri ana ilkelere dayanma yolunu seçti. Böylece o, tabiatın ve tabiat kanunlarının bağımsızlığını ortaya koymak gayesiyle sadece mûcizeyi inkâr etmekle kalmadı, İslâm filozoflarının Sudûr nazariyesini düzelterek, onlar gibi, Allah'ı 'İlk Sebep' olarak tasvir etti. Seyyid Ahmed Han'ın hareket noktası, bir tür Batı akılcılığı olduğundan, varılan sonuç, İslâmın yeniden ifade edilmesi değil, şahsî açıdan yorumlanmasıdır. Burada aşağı-yukarı, ortaçağ müslüman filozofların izinden gidilerek İslâmın yeni baştan ifade edilmesinden çok, İslâmla bir takım fikirlerin kaynaştırılmasına teşebbüs edilmiştir.

Buna rağmen bu çeşit ferdî yorumlamalar kötülenmemelidir. Onlar, sadece şahsî bir inancın ifadelerinden ve liberal ilkelerin açıklanmasından ibaret değil, aynı zamanda dînin, temelde yeni yorumlanmasına yarayan fikirler için bir maya ve verimlilik unsuru, böyle bir süreç içinde yeralması gerekli olan lâhzalardır. Fakat şuna da dikkat etmek gerekir ki, Muhammed Abduh ve Seyyid Ahmed Han'ın temsil ettikleri yaklaşımlar arasındaki köklü farklara rağmen, İslâm Toplumunun müşahhas hayatına ve davranışlarına dokunan dînî alandaki gerçek tavsiyeleri arasında bir yakınlık doğmaktadır. Onların, ortaçağın kerâmet görüşü hakkındaki tutumları, bu yakınlığın güzel bir örneğini oluştur-maktadır. Her iki modernistin de amacı, Ümmeti halk seviyesindeki sûfîliğin kerâmet tellâllığına yol açan düşünce ve uygulamaların ortaya çıkardıkları felâketlerden kurtarmaktadır. Seyyid Ahmed Han, prensip olarak aklî yolla keramet ve mûcizenin imkânını reddettiği halde, Abduh, bir yandan Hz. Peygamber'in an'anevi tasvîrini yıkmamaya çalışarak nazarî anlamda mûcizenin imkânını kabul etmekte, öte yandan da peygamber olmayan bir kişiden gelen belirli ve özel bir kerâmet iddiasının (böyle

bir iddia ne zaman ortaya atılırsa atılsın) dînî bir tedbir olarak kabul edilmemesini savunmakta ve halk seviyesindeki inanışların üstüne bir belâ gibi çöken sözde-sûfîlerin kendi kendilerini telkîn altında tutma uygulamalarını lânetlemektedir. [166]

Bu gelişme sonunda ortaya çıkan önemli bir durum da, gelişmesini III. Bölümde özetlediğimiz 'Hadîs karşısında takınılan yeni tutum'dur. Hadîs, özellikle fıkhî yönüyle fakat kısmen de ahlâkî ve sosyal yönleriyle İslâmın Ortaçağda kazanmış olduğu şekli müşahhas bir hâle koymaktadır. Eğer tarihî olarak anlaşılmaz ve bu açıdan yorumlanmazsa, Hadîs Külliyâtındaki malzemenin çoğunun, İslâmda fikir yapısının modernleştirilmesi işi için bir engel olacağı düşünülmekteydi. Bu şart, İslâm düşünce çerçevesini yeniden kurmanın esasını oluşturmasına rağmen, İslâm Modernizmi tarafından henüz ifade edilmemiştir. Bu meselenin derli toplu bir şekilde ele alınmasını ve açıkça ifade edilmesini zorlaştıran şey, Hadîs külliyatına büyük önem verilmesi ve ona dokunulduğu takdirde İslâmın, nazarî ve amelî bir sistem olarak, sarsılacağından korkulması olmuştur. Bu konu hakkında Muhammed Abduh'la Seyyid Ahmed Han'ın içinde bulundukları durumlar, onların tutumlarını oldukça açıklığa kavuşturmaktadır. Seyyid Ahmed Han, Modernizmin ilk safhasında Modenizm-öncesi ıslâhatçıların yaptıkları gibi, sahîh ile sahîh-olmayan hadîslerin ayrılması üzerinde ısrarla durdu; fakat fikrî gelişmenin son safhasında, tıpkı Modernist çağdaşı Çerağ Ali gibi, Hadîs'i kökten reddetti. Bu, Hint alt-kıt'asında kalıcı bir miras olarak devam etti. Bu bölgede kendilerine Ehl-i Kur'ân diyen ve Hadîs'i reddeden bir grup ortaya çıktı. Fakat bu gruba dahil olanlar, ne Hadîs'in tarihî gelişimini, ne de kendi içinde bulundukları durumun neleri ihtivâ ettiğini anlamada vukuf gösterebildiler. [167]

Öte yandan Muhammed Abduh, sâdece müslümanların üzerinde ittifak ettikleri hadîslerin kabûl edilmesi gerektiğini ve daha önemlisi, eğer gerçekten Hz. Peygamber'den sudûr et-

166. M. Abduh, *Risâle et-Tevhîd*, s. 190.
167. Bak. III. Bölüm, n. 31.

miş olabileceği kesin olmayan bir hadîsle karşılaşılırsa, onu temkinli olarak reddetmenin mümkün olacağını öne sürerek aynı sonuca -yâni zâhiren de olsa modernleştirme sürecinin önüne çıkan Hadîs engelinin kaldırılmasına-varmaktadır. [168]

Bu fikrî gelişmeler, bir başka Modernist görüşün ortaya çıkmasına sebep oldu. Buna göre, İslâm, ileriye dönük bir medeniyet oluşturmakta, hattâ o, modern çağın, eski dünyanın sînesinden çıkmasında bir aracılık görevi yapmış olan bir güç olmaktadır. Bu görüş, İslâmın aklî bir dîn olduğu görüşünde zaten zımnen mevcuttur. Abduh, İslâmın ileriye dönük bir medeniyet meydana getirdiğini, oysa Hıristiyanlığın, en azından Kilise'nin resmî temsilcilerinin elinde, aklın ve medeniyetin ilerlemesine karşı çıktığını göstermek için bir kitap bile yazmıştır. [169]

Hindistanlı büyük hukukçu Seyyid Emîr Ali (ö. 1928) İslâmın Rûhu adlı eserinde bu konuyu halka yaymış ve şiddetle savunmuştur. Emîr Ali ayrıca *Sarasenlerin Tarihçesi* [170] adlı bir eser daha kaleme almıştır. Onun temel tutumunu şu şekilde özetlemek mümkündür: İslam, doğru dürüst anlaşıldığında, Kur'ân ve Peygamber tarafından ifade edilen ve belli-başlı İslâm kurumlarında müşahhas hâle gelen birtakım ahlâkî-sosyal değerlerin yerleşmesini sağlar. Bu, bir yandan I./VII. yüzyılın o günkü durumunu yansıtırken, diğer yandan da yeniliğe doğru esaslı ve yanılmaz bir cereyanın olduğunu gösterir. Fakat ortaçağda İslâmı yorumlayanlar, onun gerçek yönünü ve önemini kavrayamadı ve dînin üzerine onunla uyuşmayan bir yapı yerleştirdiler. Emîr Ali'nin sosyal liberal görüşlerini aşağıda ele alacağız. Burada sadece onun öne sürmüş olduğu iddianın genel özelliğine, yâni, İslâmın medenîleştirici bir güç olduğu hususuna dikkat edeceğiz. Emîr Ali, beş vakit namaz gibi özellikle dînî bir mahiyet arzeden görevleri bile fizîkî birlik ve sosyal dayanışma açısından açıklamaya yöne-

---

168. Abduh, *Risale et-Tevhîd*, s. 186.
169. Abduh, El-Islam ve'n-Nesrâniye, tamamen bu konuya hasredilmiştir.
170. Syed Ameer Ali (Seyyid Emir Ali), *Life and Teaching of Muhammad* or *the Spirit of Islam*, 1. nşr. Londra, 1893 (Son baskısında esere kısaca *The Spirit of Islam* başlığı konmuştur) özellikle XVIII. ve XIX. Bölümler. Aynı yazarın, *A Short History of the Saracens*, Londra, 1899.

lir. Ancak o, orucu nefis terbiyesi için bir tedbir ve sosyal adeletin gelişmesine yardım eden bir âmil olarak açıkladığı zaman, daha sağlam bir zemin üzerinde hareket etmektedir.

İslâmın tarîhî ve kültürel önemi üzerinde durma, şüphesiz, üçlü bir gayeyi gerçekleştirmek içindi: O, kısmen Batıya karşı yürütülen tartışmalar, kısmen de Batının güçlü ve devamlı yayılan kültürü karşısında müslümanların kendilerine olan güvenlerini takviye etmek için kullanılmaktadır. Fakat bu, meseleyi bütünüyle dile getirmiyor, çünkü burada asıl sâik, ıslâhatçı bir nitelik taşıyan sâiktir. Yapılmak istenen şey, modern Batının entellektüelizm ve hümanizmini, İslâm medeniyetinin zirve noktasından kaynaklanan ve bu dînin gerçek tebliğinde ortaya konan gelişmeler olarak göstermek ve dolayısiyle onların kabul edilmesi için müslümanları teşvik etmektir. Çağdaş Batı düşüncesinin, doğrudan doğruya ortaçağın muhteşem İslâm entellektüel kültüründen geldiği ve bu kültürün İspanya ve Sicilya yoluyla Batıya yayıldığı Muhammed İkbâl (1876-1938) tarafından da oldukça felsefî bir düzeyde, özellikle, *İslâmda Dînî Düşüncenin Yeniden Kuruluşu* adlı eserinde dile getirilmiştir. Öyleyse bu iddia, bu merhalede, müslümanlardan çağdaş akılcılığın ürünlerini kabul etmelerini istemek sûretiyle Kur'ân ve İslâm görüşüne dayanan akılcılığa, daha önceden ve daha doğrudan yapılan başvurmayı güçlendirmektedir.

İslâmın tarihteki akılcı ve medenîleştirici fonksiyonu ve insanın gelişmesinde oynadığı rol hakkında Modernistlerin öne sürdükleri iddialar, oldukça farklı bir boyuta sahiptir. Bu, müslümanların Hz. Muhammed'in son peygamber olduğuna inanmalarına bağlı olan bu inancı takviye eden bir boyuttur. İlk şekliyle Muhammed Abduh tarafından ortaya atılan bu iddia, Muhammed İkbâl tarafından felsefî bir terminoloji ile yeniden ifade edildi. Buna göre, Kur'ân'ın son vahiy ve Hz. Muhammed'in son peygamber olduğu gerçeği, insanlığın gelişmesi açısından oldukça anlamlıdır. Bu demktir ki; insan, öyle bir olgunluk seviyesine çıkmıştır ki, artık onun hazır vahyin yardımına ihtiyacı yoktur. insan, kendi ahlâkî ve fikrî kurtu-

luş kaderini kendisi çizebilir. Ayrıca İslâm, insanı, sahip bulunduğu aklî ve ilmî güçler konusunda şuurlandırarak insanlığın gelişmesinde önemli bir rol oynadı. Kur'ân Vahyinden ayrı olarak, aynı sürecin gerçek tarihte de yer aldığı görülmektedir. Şöyle ki, İslâm medeniyeti, hem düşünce hem de ilim alanında eski devirlerin sır tellâllığını yapan atmosferini silip süpürerek, onun yerine modernliğin ilmî ve uyanık rûhunu getirdi ve böylece sözkonusu modern tutumun doğmasını sağladı. Böylece dile getirilen bu iddiada büyük gerçek payı olup, bu gerçeği, tarafsız ve açık kalpli her medeniyet tarihçisi kabul etmek zorundadır. Fakat gerçek bir ilmî çabayı ve tarihin mâkûl bir şekilde yeniden yorumlanmasını gerektiren bu iddiaların, derli toplu olarak muayyen bir ifadeye kavuşturulması, henüz müslümanlarca yapılmış değildir. Ayrıca tarihle ilgili bu yorumun hakkını vermek için Vahyin mahiyetinin de yeni bir ifadeye kavuşması gerekmektedir. Fakat İslâm Modernizmi, bu nokta üzerinde şimdiye kadar sükût etmiştir. Önümüzdeki bölümde bu meseleye tekrar döneceğiz.

Bu arada İslâm toplumunda sürekli olarak daha karmaşık gelişmeler oldu. Çağdaş düşünce ve kurumlarla İslâm esaslarının kaynaşmasını isteyen ilk İslâm Modernizmi, Batı fikirlerinin ve eğitiminin İslâm toplumuna akmasını kısmen teşvik etti, kısmen de zaten orada bulunan - ve herhâlde girmeleri kaçınılmaz olan- Batının fikrî tesîrlerini meşrûlaştırdı. Bununla beraber, Batıcılığın İslâm değerleriyle birleştirilmesi sürecinin uzun bir geçmişi vardı. Bu ilk modernistler, modernizm çizgisi üzerinde yer alan daha sonraki gelişmeler için temel hazırlamaktan başka bir şey yapamazlardı. Fakat bu süreci daha ileriye kim götürecekti? İslâmî nazariye ve uygulamaların muhafazakâr koruyucuları olan âlimler, bu işi yapamazlardı. Onların eğitimi an'anevî konulara inhisar etmekteydi. Zaten sırf bu sebepten dolayı onlar, sözkonusu problemi kavrayacak durumda bile değillerdi. Bu bakımdan eğer bir modernizm varsa, bu liberal bir eğitimden geçmiş olan müslümanların gayretleri sonucu ortay çıkmıştır. Bu özelliğe sahip bir modernist, her nekadar gelenekçilikle Batıcılık arasındaki psikolojik ve ahlâkî dengenin korunmasında (meselâ,

Batı kaynaklı cereyanların İslâm toplumuna girmesinde) inkârı mümkün olmayan hizmetler görmüşse de, o, sâdece kendi adına konuşabilir ve onun İslâmı bilip bilmediğine her zaman şu veya bu şekilde şüpheyle bakılabilir. Bu durumda o, yeni bir İslâm Kelâmının temellerini elbette atamaz. Liberal bir atmosferde herkes, kısmen de olsa, kendi adını konuşur. Fakat bu durumla ilgili hikâye burada bitmiyor. Temelde gerekli olan şey, bütünleştirilmiş bir eğitim programı idi; fakat az sonra işaret edeceğimiz gibi, böyle bir program birtürlü geliştirilip verimli kılınamadı.

Bunun sonucu olarak ilk modernist güçlerden ilham alan hareket, iki ayrı yolda ilerleyen iki ayrı gelişmeye bölündü: Bunlardan biri hemen-hemen tam anlamıyla Batıcılığa, diğeri ise kazanmış olduğu ilk aslî şekle bağlanmaya veya "ihyâcı" diye adlandırılan bir "temelciliğe" **(fundamentalism)** yönelmekteydi. Aşağı-yukarı bu asrın ilk on yıllık süresinden itibaren İslâm toplumunun rûhânî ve fikrî gelişme tarihi, bu iki akım arasındaki gerginliğin tarihi olmuştur. Burada 'ihyâcılık', Batıcılık kar-şısında açık bir üstünlüğe sahipti. O kadar ki Modernistler, (yâni modern düşünce açısından İslâmî değer ve ilkeleri yeniden yorumlamak, modern düşünce ve kurumları İslâmla kaynaştırmak için açıkça ve şuurlu olarak çalışanlar), tedrîcen 'ihyâcılığa' kaymış ve bazı önemli durumlarda, meselâ ikbâl' in durumunda, ihyâcılardan zor ayırd edilebilmişlerdir. Veya belki de onların bu şekilde önem kazanmaları, ihyâcılığa yaklaşmış olmalarından ileri gelmiştir.

"Temelcilik"in güçlü olması, birçok sebebe dayanmaktadır. Her şeyden önce temelci, Modernizm-öncesi ıslâhat hareketlerinin doğrudan bir vârisi olarak kaynağını İslâmdan alan bir geleneğe bağlı olup, bu geleneğin yabancısı değildir. Temelcilik, İslâm dünyasında XII./XVIII. ve XIII./XIX. yüzyıllarda genel bir vak'a olarak ortaya çıktığında bir bid'at gibi görüldü ve muhafazakâr çevrelerin tepkileriyle karşılaştı. Fakat toptan bir Batıcılık, çağımızda İslâmı tehdit etmeğe başlayınca, bu hareket, bu kez iyi bir gelenek hâline geldi. Onun İslâmı yabancı unsurlardan ayıklama programı, bugün bile çekicili-

ğini yitirmiş değildir. Ayrıca bu program, muhafazakâr ulemâya karşı çıkarak aktif ve dinamik bir yol takip ettiğinden dolayı da terakkiye müsâittir.

İkinci olarak; Ümmetin birliğini yıkmaya zorlayan dış tehlikeler, ve içten kaynaklanan çürüme tehlikesi, birlik ve beraberlik içinde olmayı zarûrî kılıyordu. Birlik âcilen sağlanmalıydı, çünkü İslâm Ümmeti, Mekkelilere ölüm-kalım savaşına giriştiği ilk doğuş safhası hariç, böyle bir durumla hiçbir zaman karşı karşıya kalmamıştı. Böyle buhranlı dönemlerde hem muhfazakâr durgunluğa, hemde liberalizmin kontrolsüz maceralarına karşı savaşabilen şu veya bu şekilde bir temelcilik cereyanı, daima dizginleri eline alır. Dînin açıklanması veya ifadesiden çok, dînin bizzat kendisi; aklî düşünce muhtevâsından ziyade sezgiye dayanan bir kesinlik, günün çağırısı hâline gelir.

Üçüncü olarak, temelcilik hareketinin güç kazanması, Batıcılığın zayıflaması demekti. Batılılaşma -Batı yeniliğinin, Batılı olmayan bir topluma yansıması - özellikle modern sahalarda âni ve elle tutulur bir sonuç ortaya koymadı; koyamazdı da. Çünkü bunun için bir alışma ve büyüme süresinin varlığı gerekliydi. Batılılaşmış sınıflar, kendi alanlarında, gelenekçilerin kendi kültür ve eğitim alanlarında gösterdikleri olgunluğu gösteremiyorlardı, çünkü bunun için kâfi derecede zamanları yoktu. Fakat işin içine zaman yokluğundan başka âmiller de girmekteydi. Batıcılığın asıl sıkıntısı, kendisine güç verebilecek bir moral ve ahlâk anlayışının eksikliği idi. Ancak etkin bir Modernizm çeşidi, ondaki bu eksikliği giderebilir ve onun yeni bir toprakta kök salmasını sağlayabilirdi. Batıcılık, böyle bir modernizm geliştirmeği başaramadı. Bunun sebeplerini, aşağıda modern sosyal düşünceyi ele aldığımız zaman açıklayacağız.

Batıcılığın asıl gücü, genel seviyede modern bilim ve teknolojinin câzibesinden; ferdî seviyede ise liberalizmin, hürriyetin, teşebbüs ve fırsat eşitliğinin kuvvetli çekiciliğinden gelmektedir. Bu, kendi temînâtını yine kendinden bulduğunu iddia eden, kendi sınırlarının ötesinde hiçbir gerekçe araştır-

mayan, araştırmak istemeyen modern tarihin tabiî bür sürecidir. Yakın ebeveyni Avrupa ortaçağından şiddetli bir manevî kopmayla dünyaya gelen Batı liberalizmi, kendi kendisinin kanunudur; dolayısiyle o, başka hiçbir manevî sistem ve ahlâkî ideoloji ile görüşmeye oturmaz. Komünizm, klâsik ifadesiyle, bu Batı modernizminin mutlak ve tâviz vermeyen karakterinin sadece sistemli ve aşırı muhafazakâr bir şeklidir. O halde Modern Batıcılık, tam anlamıyla bir lâikliktir. Hıristiyanlık, Batıdaki bu yeniliğe farklı çeşit dengeye ulaşan bu faaliyetin başarı dereceleri de aynı ölçüde farklı oldu.

Modernizm, İslâm toplumlarında, ilk çıkışından sonra iki kola ayrılarak zıt istikametlere yöneldi. Orta Doğuda Abduh'un faaliyetlerini, bir yandan aşağı-yukarı saf anlamda Batıcı fikrî gelişmeler takip ederken, öte yandan da onu, Abduh'un öğrencisi Suriyeli Reşîd Rıza (1865/1935)'nın liderliğindeki Selefiye Hareketi takip etti. Vehhâbîliğe yakınlığı açık olan bu sonuncu hareket, yavaş yavaş temelcilik cereyanı istikametinde gelişti. Gerçek bir Modernizmin bulunmayışından doğan boşluğu bazı kişilere inhisar eden yarı ıslâhatçı, yarı müdafaacı faaliyetler doldurdu. Bu tür faaliyetleri sürdürenlerin aşında Ferid Vecdî (ö. 1953) geliyordu. Hindistanda ise, Seyyid Ahmed Han, muhafazakâr tenkitçilerinin baskılarına boyun eğerek kendi kurduğu Aligarh Koleji' nde devam etmekte olan kelâmî ve dînî eğitimin muhafaza-kârların ellerine düşmesine göz yumdu. Bunu yapmaktaki amacı, müessir ve ileriye dönük bir Modernizmin, yâni Batıcılıkla islâmî değerler arasında bir sentezin gelişmesini sağlamaktı. Bu teslim oluşun sonucu, saf Batıcılığın yayılması idi. Bu da zamanla, İslâmın savunması şeklinde ortaya çıkan bir tepkiye ve 'Yeniden İslâma Dönüş'ün hissî bir feryâdı olan İhyâcılığın dirilmesine zemin hazırladı.

Batıcılara gelince, onlar da kendi durumlarını derli toplu olarak ifade edemediler. Onların çoğu, gönüllerinde lâikliği benimsedikleri hâlde bu tutumlarını takdire değer bir ölçü içinde açıklığa kavuşturamadılar. Özellikle Hint alt-kıtasındaki batıcıların faaliyetleri tamamen bir yana itilebilir.

Mısırda Ali Abdurrâzık ve Tâhâ Hüseyin'in birtakım teşebbüslere giriştiklerini görmekteyiz. Bunlardan ilkinin görüşlerine biraz sonra temas edeceği; çünkü o, genel fikrî problemlerle meşgûl olmayarak sâdece lâik devlet görüşünü savundu. Aydın Batıcı, kalbinde lâik olduğu zamanlarda bile, Modernizm hırkasını giyerken hissen İslâma yönelmeyi gerekli görür. Bunu, ya gerçekten arzu ettiği için, yahut da sesini duyurmak için yapar. Bu yüzden, Batıcı grubu, lâiklik ve modernizm açısından belirlemek son derece güç olmaktadır. Kendi durumlarını ne şekilde dile getirmiş olursa olsunlar, bu grubu oluşturanların etkili olmayışlarının asıl sebebi budur. Lâik batıcılık sadece Türkiye'de başarılı oldu; daha doğrusu empoze edildi. Çünkü ancak askeri siyasi güç vasıtasıyla laik program, güçlükleri aşabildi. Bundan dolayıdır ki, resmî eğitim politikaları sayesinde Türk şehirlerinin (geniş kırlık bölgelerden farklı olarak) bu yönde etkilenmesine rağmen, Türk aydınları Mustafa Kemal'in kurduğu rejimden beri laikliğe dikkate değer bir fikrî ifade kazandıramadılar.

Diğer yandan Batıcılığa karşı gösterilen tepki, şu veya bu tarzda temelci yahut 'ihyâcı' bir şekil alarak kısmen faal, kısmen de düşünce düzeyinde kalan bir takım dînî gruplar, veya partilerin ortaya çıkması ile sonuçlandı. Söz konusu gruplar çok kere seslerini duyurmuş, gazete, mecmûa ve kitaplar kanalıyla görüşlerini açıklamışlardır. Mısırdaki Selefiye Hareketi, çıkardığı *el-Menâr* dergisi kanalıyla fikirlerinin propagandasını, Mısır sınırla-rının çok uzaklarına taşımış ve müslümanları etkileme hususunda Endonezya'ya kadar uzanmıştır. Her ne kadar Selefiye, İslâm toplumunda bir takım sosyal ve hukukî ıslâhatların yapılması üzerinde ısrar ettiyse de, zamanla yavaş yavaş temelcilik görüşüne doğru kaydı ve entellektüalizmin karşısına çıktı. 'Müslüman Kardeşler' (Mısırda) Selefiye'nin doğrudan bir vârisi olarak ortaya çıktı. İslâmî programı uygulama alanına koymak amacıyla siyasî yollara başvuran, fakat 1956'dan beri Mısırda yasaklanan bu hareket, kısmen ıslâhatçı, kısmen de ihyâcı olup faaliyeti ön plânda tutmaktadır. Hint alt-kıtasında da Aligarh Batıcılığına karşı, benzeri bir tepki ortaya çıktı. Bu, hem Allahabâd'lı Ekber (ö.

1921) gibi şâirler kanalıyla halk seviyesinde, hem de Şiblî Nu' mânî (ö. 1914) ve Ebû'l-Kelam Azâd (ö. 1959) kanalıyla daha fikrî düzeyde ortaya çıkan bir tepkiydi. Bu kişiler, faal bir fikrî modernizm ortaya koymamakla beraber, Batıcılık karşısında sürekli tepkiler göstermek sûretiyle sonunda Cemâ'at-ı İslâmî denen bir ihyâ hareketinin doğmasına zemin hazırladılar. Ce-mâ'at-ı İslâmî, hamle ve gâye itibariyle Orta Doğudaki 'Müslü-man Kardeşler'e benzer. Fakat o, bu sonuncudan farklı olarak sadece faaliyete önem vermekle kalmamış, sosyo-politik programı için bir de nazarî esas oluşturmuştur. Bu noktayı biraz sonra inceleyeceğiz.

Hindistan İslâmında Batıcılıkla temelcilik arasındaki gerginlik, devrimizin en ciddi filozofu olan Muhammed İkbâl gibi önemli bir şahsiyetin yetişmesini sağladı. İkbâl 1976/ 1938), felsefesinin muhtevâsı bir yana, zihin yapısında, ana rûh ve fikrî karakterinde sentezci olan bir mütefekkirdi. Hassas bir zihne sâhip olan bu aydın insan, aklı ve her şeyi akla dayandırma anlayışını boş ve yararsız görerek reddetti. O, tek yolgösterici olarak iman üzerinde durdu:

"İman, ateş içinde oturma gücü verir insana; İbrâhim'e verdiği gibi,

İman, Allah aşkıyla sarhoş olmadır; Ene'nin kendi imkânlarını kullanmasıdır,

Ey modern medeniyetin bunağı, dinle !

İman yokluğu, kölelikten daha kötüdür." [171]

İkbâl, hakkında konuştuğu konunun muhtevâsına ve hitap ettiği insanların durumuna bağlı olarak, bazan *akıldan ziyade*, bazan da *aklın zararına olmak üzere*, iman ve sezgi üzerinde ısrar eder. Akıl ve sezgi ilişkisinde İkbâl, üç türlü tavır takınır: (1) Akıl ve sezgi ayrı yönlere giderler; (2) Akıl, sezginin ve hikmetin yarımcısıdır; O, bir anlamda insanı sezgiye götürür; (3) Her ikisi arasında uzvî bir ilişki vardır. Dolayısiyle biri, ötekinden vazgeçemez. İkbâl, Batılılara ve batı-

---

171. Muhammed İkbâl, *Bâl'ı Cibrîl*, Lahore, 1959, s.116.

lılaşmış müslümanlara hitap ederken, aklın rolünü asgarîye indirir, hattâ onu yerer. Fakat Batının ilmini ve akılcılığını almalarını istediği müslümanlara hitap ederken de, aklın önemi üzerinde durur. Demek oluyor ki İkbâl'de derin bir birlik ve gayeye ulaşma duygusu vardır. Onun, sırf, kayıtsız ve yönlendirilmemiş aklî düşünceyi kötülemesi, dolaylı yoldan Batıcılığın yâni Batı rasyonalizminin ulaşmış olduğu sonuçların -bütün saflığı ve çıplaklığı ile İslâm toplumunda kabul edilmesînin- tenkîdi demektir. Buna rağmen o, Batı düşüncesi karşısında saygılı mukabele edici, fakat aynı zamanda bağımsız tavır takınmayı tavsiye etmektedir. [172] Onun sözlerini, özellikle şiir diliyle söylediklerini tek-tek ele alırsak, oların zâhiren birbirlerine ters düştükleri görülür. O, kendi sentezci tutumunu açık bir ifadeye kavuşturmak ve görünürdeki zıtlıkları ortadan kaldırmak için ciddî bir teorik gayret de göstermiş değildir. Sonuç olarak, İkbâl'in görüşleri, etkili olduğu kadarıyla (ve onların etkisi okadar derin olmuştur ki, Pakistan' ın kuruluşunun arkasında bellibaşlı mânevi gücü oluşturmuşlardır) ağırlığını büyük çapta İhyâcından yana koydu ve rasyonalizme karşı olan bir yol izledi. ikbâl'in savunduğu faaliyetçilik ve dinamizm doktrini, o kadar güçlü bir mukabele gördü ki, bu arada sözkonusu doktrinin oluşmasını sağlayan büyük fikrî gayret bile intihara sürüklendi. Bu yüzden İkbâl'in geride bıraktığı felsefî mîras, kısmen bizzat kendisi tarafından söylenen şeylerden, fakat geniş ölçüde bu büyük mütefekirin izinden giden siyaset cambazlarının onu yanlış anlamaları ve kötüye kullanmalarından dolayı takip edilememiştir. Onun kaleme almış olduğu *İslâmda Dînî Düşüncenin Yeniden Kuruluşu* adlı eser, İslâm Dîninin şahsî açıdan yapılmış bir açıklaması olarak kaldı ve bugüne kadar yeni gelişmelere yol açan sağlam bir çizgi olamadı. Böyle bir gerçek gelişmenin ortaya çıkması hâlinde; İkbâl'in 'İslâmın mahiyeti' hakkındaki sağlam görüşleri ile bilim hakkında önesürülen çağdaş felsefî yorumları, özellikle de 'tabiî olanı', 'rûhânî olan' içinde aşırı bir şekilde eritme çabasını birbirinden ayırmak mecbu-

172. Muhammed İkbâl, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1944, Önsöz ve özellikle s. 7; burada İkbâl, İslâm'ın Batı'ya doğru hızlı bir rûhânî değişme içinde olduğundan söz etmektedir.

riyeti doğacaktır.

Siyasî Modernizm

Batı sömürgeciliğinin İslâm toprakları üzerindeki tesîrlerin duyulmaya başladığı ilk gündenberi, Müslümanlar, Batı karşısında gösterdikleri ilk askerî ve siyasî karşı koymalarda sonuç alamayınca, faal bir şekilde politik teşkilâtlanma konusuna eğilmişlerdir. Fakat başlangıçta tamamen askerî imiş gibi görünen problemler, siyasî reformların gerekli olduğu görüşüne nasıl illettiyse, sosyal reform ve ekonomik gelişmeler olmadıkça da siyasî alanda yeni bir kuruluşa gitmenin imkânsızlığının anlaşılmasına yol açtı. Yine siyasî otoriteye dayanan yasama konusunu ele almadan (yeni bir eğtim sistemine gidilmeden) sosyo-ekonomik modernleşme gerçekleştirilemezdi. Sosyal ve hukûkî reformlarla ilgili meseleler, siyasî meselelere sıkı sıkıya bağlıydı. Yararları açısından sürekli olarak birbirleriyle çatışan, bir yandan müslümanlara düşman olan (ekonomik ve politik bakımdan kendilerini zorla kabul ettirmek isteyen) öte yandan da müslümanlara yol gösteren Batılı siyasî güçlerin sebep oldukları sonu gelmeyen karışıklıkları da bu söylenenlere eklersek, tablo tamamlanmış olur. İslâm dünyasındaki sırf politik gelişmeler, bu kitapta incelediğimiz konular arasında yer almamaktadır. Fakat bu gelişmeler, nasyonalizm ve lâiklik konularıyla yakından ilgili olduklarından, İslâm dininin tarihi ile de doğrudan doğruya ilgilidirler. Ayrıca modern devlet anlayışındaki yetki konusu, özellikle yasama yetkisi - İslâm tarihinde hükûmete İslâmi açıdan böyle bir yetki asla verilmemiştir- aynı zamanda bir sosyal vak'a olan İslâm için gerçek bir önem taşımaktadır.

Siyasî reformla ilgili ilk modernist çağrıyı yapan, Cemâleddin Afgânî olmuştur. Onun siyasî düşüncesinde iki önemli unsur vardır: İslâm dünyasının birliği ve halkçılık. Afgânî, 'pan-İslâmizm' olarak bilinen 'İslam dünyasının siyasî birliği'nin, yabancıların müdahaleleri ve İslâm toprakları üzerinde kurdukları hâkimiyet karşısında alınacak yegâne müessir tedbir olduğu konusunda ısrar eder. Halkçılık ise,

hem bu düşüncede zâten mevcut olan adâlet duygusundan, hem de yabancı kudret ve müdahaleler karşısında ancak halk iradesiyle oluşan anayasaya dayalı hükûmetlerin güçlü, sürekli ve gerçek bir teminat olabilecekleri gerçeğinden doğmaktadır. Afgânî'nin tesiri, Mısırda Arabî Paşa isyânına ve İrandaki anayasa hareketine doğrudan doğruya katkıda bulundu; fakat bu tesîrin gücü, genel olarak Hindistan ve Türkiye'de de duyuldu. Bununla beraber Afgânî, Batı karşısında halkın irâdesine başvururken sadece cihanşümul İslâmî duyguyu değil, farklı milletlerin millî ve mahallî duygularını da harekete geçirmekteydi. Bu bakımdan onun gerçek tesîri, hem pan-islâmcılık, hem de milliyetçilik (bunlar bazan birbirine ters düşerler) istikametinde oldu. Pan-İslâmcılık ideali, müşşahhas bir başarıya ulaşmamakla beraber, muhtelif yerlerde farklı gruplar için ilham kaynağı olmakta, belirli bir şekil kazanmamış olsa bile açıkça halkın ümitleri üzerinde yaşamaktaydı.

Güçlü bir Pan-İslâmcılık duygusuna rağmen, milliyetçilik İslâm dünyasında hızla yayıldı ve bazı İslâm ülkelerinin devlet ideolojilerinde gerekli önemi kazanarak resmen somutlaştırıldı. Ancak eğer müslümanların içinde bulundukları durumu bir açıklığa kavuşturmak istiyorsak, "milliyetçilik" teriminin, birbiriyle ilgili olmakla beraber, farklı anlamlarını ayırd etmek önemlidir. Her şeyden önce bu terimin sosyolojik bir anlamı vardır ki, burada 'milliyetçilik', dil dâhil, 'bir gruba birlik duygusu veren gelenek ve görenekler topluluğuna dâir varolan bir duygu' olarak tanımlanabilir. Bu birlik duygusu, farklı yoğunluk derecelerine sahip olabilir. Türkiyeli, Mısırlı veya Pakistanlı bir köylü, bu anlamda hep milliyetçi olmuştur. Fakat Türkiyeli, Mısırlı ve Pakistanlı bir köylü, aynı zamanda güçlü bir İslâmî duyguyla, diğer dindaşlarına sıkı sıkıya bağlıdır. O hâlde bu milliyetçilik, daha geniş bir sadâkat duygusuna ters düşmemekte ve gayri-müslim bir saldırı sözkonusu olduğu takdirde (XIX. ve XX. yüzyıllarda sık sık olduğu gibi) her iki duygu fevkalâde bir ilişki kurabilmektedir. Ne var ki, ikinci bir merhalede bu basit milliyetçilik, siyasî bir ideoloji olarak formülleştirilmekte, hâkimiyet hakkını elinde tutarak mutlak sadâkat isteyen bir millî devlet şeklinde ortaya

çıkmaktadır. İşte bu siyasî kavram, Modern Batıda geliştirildiği haliyle, mantıken gidebilecek aşırı noktaya taşındığı takdirde, İslâm'ın idealleriyle çatışmak zorunda kalır. Bu aşırı milliyetçilik önlendiği müddetçe, (bu çerçevede "aşırı milliyetçilik" sözü ile şövenizmi değil, "millet her şeyin üstündedir" ilkesini kastediyorum) millî devletler daha büyük İslamî gayelere ulaşmak için, gerçek ve müsbet bir işbirliğini veya çokdevletli bir toplumun oluşmasını mümkün kılabilir. Fakat aşırı milliyetçilik, tanımı gereği, laikliği gerekli kılar. Laiklik ise, kendi sırasında İslâmın köklerinde iki yönlü bir biçmeye girişir: Dıştan İslam toplumunun (ümmetin) birlik imkânlarını yıkar; içten de İslâmı, tıpkı laik klişede ifade edildiği gibi, sadece insanın kalbiyle Allah arasında ki bir şeye, yani şahsî inanç mevkiine düşürür.

Birinci anlamda milliyetçilik, İslâm dünyasında dâima var olagelmiştir. Zaten bir kültür, başka bir kültür tarafından ortadan kaldırılmadıkça bu tür milliyetçilik cihanşümul bir vak'a olarak yaşamaya devam eder. Fakat aşırı milleyetçilik, yani laiklikle birleşen (ve böylece ırk gibi kavramlar üzerinde inşa edilen) anlayış Orta Doğu ülkelerinde güçlü akımlar hâlinde yaşamakta ise de sadece Türkiye'de resmen yerleşmiş durumdadır. Milliyetçilerle İslâmcılar arasında cereyan eden uzun bir tartışmadan sonra milliyetçilik, Türkiye'de resmî bir zafer kazandı. Bunun bir sürü sebepleri vardı ki, bunların başında Birinci Dünya Savaşı'nın ortasında Arapların, Türklere karşı başkaldırmaları ve bizzat Atatürk'ün şahsiyeti gelmekteydi. Türk milliyetçiliğinin en büyük fikir ustası olan Ziya Gökalp (ö. 1924), bir siyasi mütefekkir değil, herşeyden önce bir sosyolog idi. Fakat Gökalp'in din-devlet ilişkileri hakkında söylediklerinden açıkca anlaşılıyor ki, o, lâikliği savunmamaktaydı. Hattâ o, gelenekçiliği ve salt Batı lâikliğini reddetmekte, hatta dinle devleti ayırmaya çalışan dualist tutumu eleştirerek ağırlığını bir sentezden yana koymaktaydı. [173] O, kendi tâbiriyle,'teokrasi'yi ve'ruhbâniyet'i reddetmekteydi. [174]

173. Ziya Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization* (Niyazi Berkes tarafından İngilizceye çevrilen bazı denemeler. Kısım III, VII 'Devlet ve Din'le ilgili. Modern İslâmın iç çekişmelerini dile getiren derin görüşlü bir tahlil).

174. Aynı yer. Bu durum, birincisine bağlıdır.

Bu durumda Türk siyasî lâikliğinin Gökalp'in eseri olduğu söylenemez. O, bir sosyolog olarak, Türk milliyetçiliğini üç unsur üzerine kurmaya çalıştı: Türk kültürü, İslâm medeniyeti ve Batının ilmi... Arap Orta Doğudaki lâik milliyetçi akımlara gelince, buradaki güçlü hıristiyan azınlıkların varlığı, en önemli faktörü oluşturmaktadır. Şöyle ki; modern Batının etkisi altına ilk girenler, bölgedeki hıristiyanlar olmuştur; lâiklik çağrısı, müslümanların ezici çoğunluğu oluşturduğu bir bölgede kalan hıristiyanlar için bir emniyet tedbiri olarak görülmüştür.

Modernistin düşüncesini işgâl eden şey, Hilâfet makamı (ki Atatürk ona son darbeyi indirmiş idi) altında bütün İslâm dünyasının birleştirmek değil, bir Müslüman Devletler Cemiyeti oluşturmaktır. Bu konuda Gökalp şöyle der: "İslâm'ı gerçek anlamda faal bir birliğe kavuşturmak için, öncelikle bütün müslümanların bağımsızlıklarına kavuşmuş olmaları gerekir... Şu anda bu mümkün müdür? Eğer değilse beklemek gerekecektir. Bu arada Halife, işlerliği olan modern bir devletin temelini atmak için faaliyetlerini önce kendi yurduna (yâni Türkiye'ye) yöneltmelidir." [175] Yine bu konuyla ilgili olarak İkbâl de şöyle demektedir: "Günümüzde her müslüman devlet kendi öz varlığının derinliğine dalmalıdır... Bu durum, bütün müslüman devletlerin 'yaşayan bir cumhuriyetler ailesini' kurabilecek güce sahip olacakları zamana kadar devam eder. Gerçek ve yaşayan bir birlik... sadece sembolik bir hükümranlık kurumuna başvurularak kurulacak kadar kolay değildir. Bana öyle geliyor ki, Allah, yavaş yavaş şu gerçeği öğretmektedir: İslâm ne milliyetçilik, ne de emperyalizmdir; o, sun'î sınırları ve ırk ayrılıklarını, kendi üyelerinin sosyal ufkunu daraltmak için değil, sadece karşılıklı münasebetleri kolaylaştırmak için kabul eden bir Milletler Cemiyetidir." [176] Fakat burada karşımıza çıkan büyük mes'ele, bu milletlerin bağımsız topluluklar olarak kendi kendilerini kurduktan sonra daha geniş bir birliğe katılmayı isteyip istemiyecekleri, katılacaklarsa bunu ne ölçüde yapacakları meselesidir. Bununla beraber, böyle bir birlik, Modernistin (lâiklik yanlısının ak

175. İkbâl tarafından *Reconstruction...*, 159'da iktibas edilmiştir.
176. İkbâl, *aynı eser*, s. 159.

sine) hiçbir şüpheye yer bırakmadan gönlünde yaşattığı bir ümittir.

İslâm dünyasının dışta birleşme sorusundan ayrı olarak, burada en ciddî soru, bizzat İslâmın geleceğiyle ilgilidir. O öyle bir sorudur ki, ona verilecek cevap, İslâmın bir geleceği olup olmayacağını kararlaştıracaktır. Bu, devletle dîn arasındaki ilişkiye ait olan ideolojik mes'eledir. Bu soru aynı zamanda ihyâcı, modernist ve lâiklik yanlısı arasında cereyan eden bir tartışma konusudur da. Lâiklik yanlısı olanlarla olmayanlar arasındaki tartışma, İslâmın sadece şahsî bir dîn mi yoksa sosyal ve siyasî hayata doğrudan müdahale eden bir dîn mi olduğu sorusunda düğümlenmektedir. El-Ezher ulemâsının, üzerinde fırtınalar kopardığı Ali Abdurrâzık'ın İslâm ve Yönetim Esasları (*El-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*) adlı eseri hâriç, lâiklik yanlısının durumunu açık bir fikri ifadeye kavuşturan bir eser hemen-hemen yok gibidir. Lâiklik, siyasî bir yapı olarak Türkiye'de Atatürk tarafından uygulama alanına konmuştur. Atatürk, hukuk sistemini Batıdan almış, İslâm'ı, bütün devlet gücünden tecrid ederek gözünü kırpmadan muhalefeti bastırmıştı. Ancak daha sonraları halktan gelen baskılar sonucu 1950'den 1959'a kadar ufak-tefek bazı değişiklikler yapılmış ve 1959'da (*) yönetimi ele geçiren askerî ihtilal hükûmeti, Atatürk'ün siyasetini resmen te'yid etmiştir.

Her nekadar İslâm dünyasında açık-seçik bir lâiklik anlayışı yer almaktaysa da (gerçek lâikcinin önünde duran en büyük güçlük imkânsız olan birşeyi, yâni Hz. Muhammed'in bir kanun koyucu ve siyasî bir lider olarak hareket ettiği zaman dînî bir faaliyet göstermediğini ve lâik bir tutum içinde olduğunu ispat etmek zorunda kalışıdır.) İslâm siyaset hayatında **pratik lâik** akımlar, doğrusu oldukça güçlüdür. Bu olgunun, birbiriyle ilgili olmamakla beraber, biri genel, diğeri özel olmak üzere iki sebebi vardır. Genel sebep, özellikle devletin hayatıyla ilgili olmayıp, insanın umumi olarak değişen dünya görüşüyle ilgilidir. Ayrıca bu sebep, yalnız İslâm değil, insan hayatına şu veya bu anlamda yön verdiğini iddia eden bütün

(*) Doğrusu 27 Mayıs 1960'dır (çev.)

dinleri ilgilendirmektedir. Üzerinde durulan bu problem esas itibariyle, dinlerin, eski dünya görüşlerinden silkinip kendilerini modern insanın mânevî-ahlâkî güçlerine adapte edip edemiyeceği ile ilgilidir. Mesele, yalnız çeşitli derecelerde varlığını duyuran eskimiş bir kozmoloji meselesi değil -çünkü bunun çözümü nisbeten kolaydır- öncelikle 'ahiret' (eskatolojik) le ilgili bir meseledir; bu **aşkınlığın**, şu veya bu şekildeki bir **içkinliğe** nasıl sokulabileceği ve buna rağmen yine de hümanizmin bayağılıkları içine gömülmenin nasıl önleneceği meselesidir. Başka bir deyişle, eğer lâik olan şeye dînî bir nitelik verilecekse, bizzat dînin lâikleşmesi gerekecektir. Fakat İslâm kelâmı ve kelâmcıları -durum diğer dînlerin kelâm ve kelâmcıları için de aynıdır- modern insanın kabul edebileceği bu değişikliği ortaya koymuş değillerdir. Böyle bir değişiklik kısmen Batıda olmuştur; daha doğrusu Batılı modern insan **aşkınlık** kavramını **içkinliğe**, 'gelecek dünya'yı 'bu dünya'ya dönüştürmüştür. Fakat o, bunu ancak kısmen ve hatta gayrıdînî olarak yapmıştır. Bu soru İslâmda henüz ortaya çıkmamıştır, dolayısiyle modern aydın, salt bir şüphecilik içinde yüzmektedir.

Fakat modernisti lâiklik taraftarı veya yarı-taraftarı gibi darvanmaya zorlayan asıl sebep, kendisiyle ihyâcı arasında cereyan etmekte olan çekişmedir. İhyâcı, veya temelci, Modernizm -öncesi islâhat hareketlerinin doğrudan vârisi olan bir çeşit muhafazakârdır. Onun, gelişigüzel bir muhafazakârdan farkı şudur: O, İslâm tarihi **boyunca** gelişmiş olan bütün inanç ve uygulamanın kabul edilmesi gereğine inanmayıp, daha inceki ıslâhatçıların yapmış oldukları gibi ilk müslümanlara, yâni Selef'e dönmek istemektedir. Modernist, burada ihyâcı ile aynı görüştedir. Fakat ihyâcı, mâziyi yeniden sahneye koyup oynamak istediği hâlde, modernist bunun saçma olduğunu bildiği için yeniden yorumlama vs.den söz etmektedir. Fakat meselenin püf noktası şuradadır: Modern Üniversitelerde yetişen ve bir İslâm âlimi olmayan modernist, mâziyi yeterince yorumlayacak güçte olmadığından, ihyâcının taarruzları karşısında dâima savunmada kalmaktadır. Demek ki, lâiklik yanlısı gibi modernist de hemen-hemen

herzaman sükût etmekte, aslâ 'okçu' olmayıp 'hedef' olmaktadır. Meselâ İslâm siyasî doktrinini modern açıdan ele alan bir tek modernist esere rastlanmamaktadır. Bir İslâm devleti olmak için bile bile yola çıkan (1947'de) Pakistan'ın durumu, Modernistin savunmadan ibâret kalan tutumunu ve İhyâcı Cemâat-ı İslâmî (İslâm Partisi)nin lideri Ebû'l-Alâ Mevdûdî-nin yönettiği taarruzu gözler önüne seren mükemmel bir örnektir.

Bu gelişmenin sonucu şu oldu: Çok sayıda Modernist, yavaş yavaş ilk hareket noktalarını yitirerek muhafazakârlığa ya da ihyâcılığa kaydı. Bu ise onlara hiç değilse sosyal bir uyum ve iç huzûru getirdi. Liberal olduklarını söyleyen birçok insanın, muhafazakârlardan ayırdedilemeyen bir tavır takınması sonucu ortaya çıkan garabetin izahı ancak böyle olmaktadır. Fakat sadece bir politikacı olmayıp da devlet işlerini yürütme görevini üzerine alan modernist ise aksi yöne hareket etmektedir. Çünkü o, çok iyi bilmektedir ki modern toplumda görev yapmak isteyen bir devlette gayrimüslimlerin durumu ve banka faizi gibi konular ihyâcı görüşle tam olarak çözümlenemezler. Aynı zamanda o, klâsik İslâm devletinin temelinde yatan özellikleri modern terimlerle ifade edememekte ve belki de bu konuda İslâmın, demokrasiyi gerektirdiğini ve İslâm devletinin teokratik olmadığını söylemekten öteye gidememektedir. Bu bakımdan o, İslâm'ın dışında hareket ediyormuş gibi davranmak zorunda kalmakta, câhil ve can çekişmekte olan muhafazakârlık yüzünden bazı durumlarda onun iç dünyasında da lâiklik istikametinde bir değişiklik olabilmektedir.

Modernizm ve Toplum

Siyasî-Hukukî modernleşmenin yanısıra sosyal ve kültürel değişme ve yeni sosyal ahlâka uyma mücadelesi de sürüp gitti. İslâmi hayat tarzının modern Batılılarca yapılan tenkitlerinde, bizzat modernist müslümanın düşüncesinde ve dînî savunmak için kaleme alınmış daha sonraki eserlerde merkezî yeri, an'anevî islâmî sosyal müesseseler -özellikle evlen-

me ve boşanma ile ilgili kanunlar ve genel olarak kadın'ın toplumdaki yeri- işgal etmektedir. Kadın'ın toplumdaki yeri konusu Batılının zihninde öyle yer etmiştir ki, sokaktaki adamın İslâm hakkında bütün bilgisi gâyet rahat olarak iki kelimeyle özetlenebilir: Birden fazla kadınla evlenme veya "harem" ve **perde** (veya **peçe**) İlk müslüman modernistler, bu tenkidi göğüsleyerek İslâm açısından kadın ve erkeğin 'eşit olduğunu' savundu ve kadının eğitilmesi konusunda faal rol oynadılar. Buna rağmen, modernizmin yerinin daha sonra muhafazakârlık tarafından işgâl edilmesi, daha açık biçimde sosyal ahlâk alanında görülmektedir.

En güçlü ifadesini Seyyid Emîr Ali'nin *İslâm'ın Rûhu* adlı eserinde bulan sosyal modernizm, açıkça ifade edilmemiş olsa bile Kur'ân'ın ahlâkî hükümleri ile özellikle hukûkî olan hükümleri arasındaki ayırımın dayandığı bir temelden hareket etmektedir. Meselâ Kur'ân, hukuk açısından köleliği bir müessese olarak kabul etmekte, kölelerin içinde bulundukları durumu geniş ölçüde düzeltecek şartları ortaya koymakta ise de (nitekim Hz. Peygamber 'köle' kelimesini bile yasaklamıştı), ahlâkî açıdan müslümanlardan 'kölelerin azâd edilmesini' istemiştir. Modernistin haklı olarak öne sürdüğü iddiaya göre bu tutum, Kur'ân'ın, şartlar el verdiğinde köleliği ortadan kaldırma gâyesini güttüğünü göstermektedir. Tıpkı bunun gibi, birden fazla kadınla evlenme meselesinde de Kur'ân, 'en çok dört kadınla evlenilebileceğini' söylemek suretiyle belli bir sınırlama getirmesine ve genellikle Arabistan'da çok düşük bir seviyede olan kadın'ın durumunu düzeltmek için birtakım hükümler ortaya koymasına rağmen, çok evlilik müessesesini hukûken kabul etmektedir. Fakat modernist, inandırıcı bir edâ içinde şu hususa da işaret etmektedir: Kur'ân bizi uyararak demektedir ki "kadınlar arasında adâleti aslâ te'mîn edemezsiniz" (IV, 129); ve "eğer adâleti te'mînden korkarsanız, yalnız bir kadınla evleniniz" (IV, 3). Bu demektir ki, birden çok kadınla evlenme fiilen yasaklanmıştır. Aslında modernist, 'kadınların erkekler üzerinde hakları olduğu gibi, erkeklerin de kadınlar üzerinde hakları vardır' anlamındaki âyete dayanarak Kur'ân'a göre kadın ve erkeğin tam anlamıyla eşit olduğu-

nu iddia etti. Sir Hamilton Gibb, Muhammed İkbâl'in bu konuyla ilgili görüşüne temas etmekte ve İkbâl'i 'fakat erkeklerin kadınlardan bir üstün dereceleri vardır' (II, 229) şeklinde devam eden âyetin bu son kısmına 'gözlerini kapamakla' [177] suçlamaktadır.

Fakat modernistin açıkça ifade etmediği ve Batılı tenkitçinin de ihmâl ettiği önemli bir nokta vardı: Kur'ân, Allah'ın ezelî Kelâmı olmakla beraber yine de öncelikle belli bir sosyal yapıya sahip olan muayyen bir topluma hitabetmektedir. Hukûkî açıdan ifade edecek olursak, bu toplum ancak o kadar ileri götürülebilirdi, daha fazla değil. Eğer Hz. Peygamber, uygulanması imkânsız yüksek ahlâkî formüller ortaya atma yolunu seçmek isteseydi, bunu pekâlâ yapabilirdi. Fakat bu takdirde O, bir toplum kuramazdı. O hâlde hem hukukî hem de ahlâkî yaklaşım aynı derecede gerekliydi. Çok kere bu durumun nazarî olarak ihtiva ettiği hususların farkına varmayan modernist, demek istemektedir ki, İslâm tarihinin de 'iyi' olmayan, yâni 'islâmî' olmayan yanları bulunmaktadır: İslâm'ın sosyo-ekonomik ahlâk idealleri ile bu idealleri gerçekleştiremeyen daha sonraki tarihî devirler arasında bir zıtlık vardır. Bu bakımdan modernist, İslâm tarihi hakkında bir takım seçmelere başvurma temâyülündedir. Bu noktada, Batılı tenkidci (özellikle W.C.Smith, *Hindistanda Modern İslâm*'da ve diğer eserlerinde) modernisti, kendi tarihi hakkında 'sübjektiflik' ve 'romantiklik' ile suçlamaktadır. Bu problemin derli toplu bir şekilde ele alınma işini bir sonraki bölüme bırakalım.

Modernistin durumu, mâkûl olmakla birlikte muhafazakârların şiddetli hücûmuna hedef oldu. Bunun sebepleri çok karışıktır. İlk olarak modernist, Kur'ân'a dayanmaya çalışmakta ve tarihi ihmâl eder görünmektedir. Diğer yandan muhafazakâr, doğrudan doğruya Kur'ân'a müracaat etmekle birlikte tamemen Ümmet'in tarihî tecrübesine dayanmakta ve ona göre bu, Kur'ân'ın yegâne mûteber yorumunu meydana getirmektedir. Bundan başka muhafazakâr, modernistin aslın-

177. H.A.R. Gibb, *Modern Tredns in Islam*, s. 102.

da Batı liberalizminden ilham aldığına ve şüphesiz, buradan elde ettiği muhtevâyı Kur'ân'la desteklemeye gayret ettiğine inanmaktadır. Bu ise daha derin bir şüphenin doğmasına sebeb oldu: Şöyle ki, modernist, Batının kültürel metâı için, belki de İslâm'ın temel ilkeleri de dahil olmak üzere, an'anevî İslâmî değerlerden herhangi birini 'satmaya' hazırdır. Yine bunu da İslâm modernizminin başarısızlıkları arasında saymak gerekir. Başka deyişle modernizmin, katıksız Batıcılıkla bir tutulmasına izin verilmiştir. Aslında modernistin, Batının kültür şekillerini ve üslûplarını almasında esas itibariyle rahatsız olunacak bir husus yoktu, çünkü gelişmekte olan her kültür bunu yapmaktadır. İslâm da ilk doğduğu yerin sınırları dışına yayılır yayılmaz aynı şeyi yapmıştı. Fakat o, sadece 'almak'la kalmamış, aldığı her şeyi İslâmlaştırarak kendi değerler çerçevesi içinde kaynaştırmıştı. Bu da zamanla bu değerleri, yeterli ölçüde olmasa da, yaygınlaştırmıştı. Bu yorumlayıcı durum, gelişen her kültürde ortaya çıkan bir durumdur.

Fakat yeni sosyal ve kültürel unsurların bir toplum içinde kaynaştırılması, bazı ana metinlerin yalnız başına rastgele ve sadece bu maksat için yorumlanmasıyla olamaz; o, kaynaştırıcı kültürden, kendi kendini daha organik bir şekilde yorumlamasını ve ifade etmesini ve bu suretle kendi değer sistemine taze bir anlam kazandırmasını gerektirir. İşte müslümanların, ilk yayılma devresinde yaptıkları, fakat modernistin yapmayı beceremediği şey budur. Modernistin, kendi sosyal programına mânâ ve gaye kazandırarak yeni bir İslâm hümanizmi ortaya koyması gerekiyor. O, bunu yapamadı; üstelik Batı'dan 'çalarken' de kendisini yakalamalarına izin verdi. Fakat bizzat Batıda hümanist liberalizm, dışta dost gibi görünen fakat çok geçmeden kendisini pencesine alan bir müttefik buldu. Sınaî ekonominin ve modern teknolojinin hızla gelişmesi sonucu ortaya çıkan geniş, topyekûn ve önceden görülmeyen değişiklikler, ziraatle uğraşan toplumun belini kırdığı gibi genel olarak ailenin de temelini sarstı. Sanayileşme, Batıyı fırtına ve sürprizle yakaladı. Daha yakından tetkik edildiği zaman görülür ki, bu gelişmelerin altında Batı toplumunun sosyal hayatında birtakım dengesizliklerin olması, müslü-

man modernistin sosyal reformla ilgili tutumunda gerçek değişikliklere sebeb oldu ve onun liberalizme olan inancı büyük ölçüde zayıfladı. Pek tabiî bu gelişmeler, Batıcı reformcuları da huzursuz etmiştir. Modernist, sözkonusu bu uyanmanın yanısıra içerde de büyük bir baskı altındaydı. Selefiyeci ve muhafazakâr güçler, modernistin mukavemetini kırmak ve onu topluma geri getirmek için hiçbir fırsatı kaçırmadılar.

İşte İslâm sosyal modernizminin kendi bünyesindeki zayıflığı, içteki sosyal güçlerin ve dış te'sîrlerin bir araya gelmeleri, İslâmı savunma gayretlerine zemin hazırladı. Dînî savunma gayretlerinin içerde oynayacağı yararlı bir fonksiyonun olduğu doğrudur. Dikkatli ve basîretli bir şekilde uygulandığı takdirde bu gayretler, değişmelerin kontrol altında tutulmasında ve mâzinin canlı kalmasında yardımcı olurlar. Herşeyin üstünde onlar, değişmekte olan bir toplum için büyük önem taşıyan sağlıklı bir kendine güven duygusunun devamını sağlarlar. Fakat Batı karşısında İslâmı savunan müslüman, hiç bir ayırım gözetmedi. Modernist, nasıl kendi geleneğinden ve tarihinden belli parçalar seçerek tam anlamıyla yeni olan bir kültür tarzını haklı göstermeye çalıştıysa, İslâm' ın savunucusu da kendi mâzîsini göklere çıkarmak için Batı' nın en karanlık yönlerini seçmeye başladı. Ferid Vecdî, Kasım Emîn'in yazdığı *Modern Kadın* (*el-Mer'atü'l-Cedîde*) adlı eserine cevab olarak yazdığı *Müslüman Kadın* (*el-Mer'atü'l-Müslime*) adlı eserinde ve özellikle Cemâat-ı İslâmî'nin Pakistanlı çağdaş lideri Ebu'l Ala Mevdûdî, *Perde* adlı eserinde, sözkonusu bu savunmanın en güzel örneklerini vermişlerdir. Mevdûdî, iddiasını Batılı yazarların Avrupa'daki genelevlerin içinde bulundukları tiksindirici teferruat hakkındaki yazdıklarına dayandırmakta ve 'eğer güvenlik içinde olacaksak, kadının serbest bırakılmamasının gerektiği' sonucuna varmaktadır. 'Aksi takdirde nerede duracağız?' diye sormaktadır. Aynı esastan hareket ederek insandaki kötü temâyülleri ve insanlığın gösterdiği korkunç delilikleri düşünerek insanoğlunun yaşama hakkına sahip olup olamıyacağını sormak mümkün değil midir? İslâm dünyasının yetiştirdiği en ciddî ve cesur modernist olan Muhammed İkbâl bile, Batılı kadının 'kalpsiz ve ka-

dınlık duygularından mahrum' olduğunu söyleyerek, Batının sosyal ahlâkını kökten reddetmiştir. O, *Cavîdnâme*'sinde Batılı bir kadın hakları savunucusunu, Doğulu kadınlar topluluğu karşısında şöyle konuşturur:

> "Hanımefendiler ! Anneler ! Kardeşler !
>
> Daha ne kadar sevgililer olarak yaşayacaksınız? Sevgili olmak mahrûmiyetten başka bir şey değildir. O, baskının ve zulmün bir çilesidir." [178]

Batı toplumuna karşı genel bir tepki vardır; bunun da merkezinde kadın ve kadın'ın aile ile olan ilişki yer almaktadır. Gerek muhafazakâr, gerek modernist aydınlar arasında bu tepki sürüp giderken, modern kurumlar ve bunların başında önemle yer alan Üniversiteler, buralarda kız ve erkeklerin beraber eğitilmeleri, tam ters sonuçlar doğuracak ilerlemelerine devam etmektedirler. Doğrusu, sosyal değişme artık kaçınılmaz olmuştur. Şimdiye kadar harekete geçmiş olan cereyanların geri döndürülmeleri mümkün değildir. Daha uyanık ve daha gerçekçi unsurlar ortaya çıkmalı ve bu değişmeye bir yön verilmelidir; aksi takdirde değişmenin, en ciddî bir tehlike teşkil edeceğinden şüphe yoktur. Müslüman hükûmetlerin çoğu, düzensiz bir şekilde uygulanan çok kadınla evlenmeyi ve boşanmayı Şeriat'ın çizmiş olduğu çerçeve içinde kontrol maksadıyla birtakım kanunlar ortaya koymuşlardır. Sadece, Şerîat'ın lağvedildiği Türkiye'de, bu reformlar tam anlamıyla lâik bir temel üzerinde gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Fakat Şerîat'a dayanılarak bir takım reformların yapılmasına çalışan bazı ülkelerde bile zamanı tersine döndürmek isteyen muhafazakâr cereyanlar bulunmaktadır. Bu yeni yasama faaliyetini desteklemek için İslâmın sosyal ideallerini yeniden ortaya koyan yapıcı ve cesur bir hümanizme ciddî ihtiyaç vardır.

---

178. Muhammed İkbâl, *Câvid-Nâme*, 1959, s. 127.

Ondördüncü Bölüm

MİRAS VE MUHTEMEL GELİŞMELER

İman ve Tarih- Yeniden İfade Edilmesi Gereken Miras: Siyasi Dogma; Ahlâk İlkeleri; Rûhânî İdealler - Şimdiki Durum ve Gelecek

İman ve Tarih

İslâm takriben ondört asırdır kendi kendini tarih içinde sergileyip gelmektedir. Bu uzun akış süresi içinde o, kısmen bu süreci kontrol etmiş ve ona şekil vermiş -özellikle ilk asırlarda- kısmen de onunla uzlaşmaya gitmiştir. Bu, özellikle klâsik dönem sonrası devirde siyasî seviyede, Ortaçağ'da ise rûhânî seviyede olmuştur. Rûhânî seviyede sadece uzlaşmaya varmakla kalmadı, halkın dîn anlayışının akıntısına kapılır gibi oldu. Bu gelişmenin hikâyesini önceki bölümlerde inceledik. Tarihi boyunca İslâm, tarihi bir olgu olarak gelişmesini sağlayan bir takım zenginlikler ve derinlikler kazandı. Daha ilk andan itibaren kendisine karşı yapılan itirazlara yaratıcı bir şekilde cevap verdi. Fakat şimdi asıl mesele şudur: Hâlihazırda yapılan itirazlar karşısında kendisini müessir bir biçimde ortaya koymak için tarihindeki hangi unsurları önemle dikkate alacak ve içinde toplayacak, hangilerini değiştirecek, hangilerini reddebilecek? Aslında bütün Modernizm-öncesi ıslâhat hareketleri ve Modernist teşebbüsler- ki bunlar

endişeli bir şekilde kendi kendini yoklama çabalarıydı- bu problemi çözmek için girişilen teşebbüslerden başka birşey değildi. Fakat herhangi bir cevap bulma teşebbüsüne girişmeden önce, bizzat soru'nun şeklî geçerliğinin tesbit edilmesi gerekmektedir. Çünkü İslâmı tetkik eden birçok müslüman ve aynı zamanda Batılı ilim adamları, bizzat soruya itiraz etmişlerdir; etmeye de devam edeceklerdir.Şarkiyatçının tenkidi neredeyse bütünüyle Modernistlerin İslâm tarihini ele alış tarzlarına yönelmiştir. [179] Modernistler kendi sübjektif yorumlarına güç kazandırmak için, bazan fikrî bütünlük ilkelerini de çiğneyerek, olup-bitmiş bir sonucu desteklemek, basit bir romantikliğe kapılmak ve mâzîyi göklere çıkarmakla suçlanmaktadırlar. Seyyid Emir Ali gibi klâsik Modernistlere karşı öne sürülen bu iddialar belli bir yere kadar doğrudur. Fakat bu, basîretin değil, büyük ölçüde ilmin ve düşüncenin eksikliğinden ileri gelmektedir. Şunu hatırdan çıkarmamak gerekir ki, Modernist, tarihindeki unsurlardan hangilerini övüp vurgularsa vurgulasın- hattâ isterse bu unsurlar görünüşte birbiriyle uzlaşmayan unsurlar olsunlar- o, mâzinin bir tablosunu çizmekten çok, dolaylı yolla geleceği işaret etmektedir. Şöyle ki, o, öncelikle mâzîdeki olayları tasvir etmemekte, fakat bazı olaylar içine, **inancını yerleştirmektedir**. O, görmektedir ki İslâm, tarihin bazı devirlerinde varlığını diğer devirlere nazaran daha müşahhas bir şekilde duyurmuştur. Fakat düşünce tutarsızlığı ve ilmî çalışmaların yeterince gelişmemiş olduğu konusunda yapılan itirazlar geçerlidir. Genel olarak günümüz İslâm dünyası, ne Modern Batının standartlarına, hattâ ne de Büyük Klâsik Ortaçağ müslümanlarının kendi ortamlarındaki standartlarına ulaşabilmiştir.

Fakat sağ kanattaki müslümanın, objektif bir İslâm tarihine itiraz etmesi -bu objektif tarihin yazılmasına sadece 'akademik' bir gaye için değil, yapıcı ve geleceğe dönük bir gaye için teşebbüs edilmiş olsa bile- temelinde îman veya zamanla îman konusu hâline gelen bir tarih anlayışı bulunan oldukça

---

179. H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Bu eser bütünüyle islâm modernizminin bir eleştirisi durumundadır); W.C. Smith, *Islam in Modern History*, Princeton, 1957, özellikle 'Pakistan' ve 'Araplar'la ilgili bölümler.

farklı bir sebepten ileri gelmektedir. Biz burada öncelikle Sünnî-olmayan gelişmelerden değil, Sünnî gelişmelerden sözetmekteyiz. Sünnî-olmayan gelişmeler arasında en önemlisi Şîa idi. Tarihin kesinlikle kendi aleyhlerinde aktığını gören Şîîler, İmamlık ve Mesihliğin tarih-ötesi (meta-historical) dramını yazmayı tercih ettiler. Gerçi Sünnî İslâm da Mesihliğin tarih-ötesi yönünü içine alarak Sûfîlik kanalıyla aynı derecede tarihi aşan bir mahiyete sahip velîler silsilesini kabul etti. Tarihin, hiç bir zaman ümidin ilham ettiği idealleri tam olarak müşahhas biçimde ortaya koyamadığını kimse inkâr edemez; fakat ne zamanki inancın ve dikkatin merkezi, tarihten 'tarih-ötesine' kaydırılır, işte o zaman bu, insanın, inancı konusunda güvensiz olduğunu gösteren güvenilir bir işaret olur.

Fakat Sünnîliğin gerçek hikâyesi bundan da farklıdır. İslâm tarihinin oldukça ilk devrelerinde, büyük bir ihtimâlle II./VIII. yüzyılın birinci yarısında, **selef** fikri, yâni ilk müslüman nesillerin (çok kere ilk üç nesil olarak belirtilir) otoritesine inanma görüşü ortaya çıktı. Bu görüşün ortaya çıkışını anlamak ve haklı görmek hiç de güç değildir. Şöyle ki; müesseseler kanalıyla insan hayatının bütün alanlarında kendisini ifade etmek isteyen (ki bu, iyilik ve adâletle ilgilidir) bir dîn için birleştirici bir dayanak noktası gereklidir. Fakat Selef'in fiil ve hareketi, çok geçmeden sadece ilham kaynağı olan bir model değil, hiç bir yorum ve düzenlemeye gerek duyulmadan uygulama alanına konan lâfzî bir kanun gibi görülmeye başlandı. Evvelâ Hz. Pegyamber'e kadar gittiği öne sürülen bir hadis ortaya atıldı ve bu hadis zamanla daha sonraki standart hadîs kitaplarında da yer aldı. Bu hadîste Hz. Peygamber şöyle der: "Ümmetin en iyisi benim neslimdir (Sahâbedir), ondan sonra Tâbi'în, ondan sonra da Tâbi'în'i takip edenler gelir..".

Selef, bu şekilde kutsallaştırılınca tarihten çok İmanın bir parçası hâline geldi. İşte bu gelişme böylece ortaya çıktı. İlk müslümanların gerçek tutum ve davranışları hadîsler kanaliyle geniş ölçüde Hz. Peygamber'e intikal ettirildi. Hattâ daha sonraki itikâdî ve hukukî gelişmeler bile inancın bir par-

çası hâline getirildi. Bu bakımdan biz, hadîs literatüründe tarihi değil, büyük ölçüde 'tarih-ötesi' diyebileceğimiz bir özellik bulmaktayız. Zamanla bu tarih-ötesi, tarih'in yerini aldı. Bütün bunların asıl sebebi, İslâmın kabul edilmiş olan yorumunu, en yetkili kişiye, yâni Hz. Peygamber'e öğrettiklerinin ışığında düşünüp hareket ettiklerine dair açık ve gizli mevcut olan bir inanca dayanmaktaydı.

İmdi, bütün Modernizm-öncesi ıslâhatçıları, ve ıslâhat hareketleri ve onların günümüzdeki doğrudan vârisleri, 'ıslâhat'dan maksadın 'Kur'ân'a, Hz. Peygamber'in Sünnetine ve Selef'in öğretisine dönmek' olduğunu ittifakla kabul etmektedirler. Sadece Kur'ân ve Sünnet'in yetkili ve bağlayıcı olduğunu kabul eden İbn Teymiye gibi radikal kişiler bile, Kur'ân ve Sünnet'in yorumunda Selef'in gerçek otoritesine karşı çıkmamakta, dolayısiyle mevcut durumda şeklen herhangi bir değişiklik olmamaktadır. Fakat İslâm toplumunun (Ümmetin) ilk devirlerinde mevcut olan bütün önemli unsurları içine alan hadîslerin arada vasıta olmaları yüzünden, **muhtevâ** bakımından Hz. Peygamber'in Sünnetiyle ilk müslümanların görüşleri arasında -tarihi tenkitçiliğin ilmî yaklaşımı kesinlikle kabul edilmedikçe- bir hat çizmek mümkün değildir. İşte asıl mesele budur. [180] Bu vesîleyle Vehhâbîlerin durumuna da dikkat etmek ilgi çekici ve ibret verici olmaktadır. Kur'ân ve Peygamber'den başka bütün otoriteleri başlangıçta şiddetle reddeden Vehhâbîler, çok geçmeden takriben ilk üç asrın icma'ını bağlayıcı olarak kabul etmek zorunda kaldılar. Çünkü Hz. Peygamber'in Sünnetini aktaran vasıta olarak görülüp mecbûrî dayanak noktası yapılan hadîsler, müslümanların takriben ilk üç asırda geliştirmiş oldukları her mesele hakkındaki hemen-hemen bütün görüşlerini ihtivâ etmekteydiler. Bununla beraber, klâsik hadis külliyatında tam anlamıyla tasavvufî bir mahiyet arzeden önemli miktarda hadîsler bulunmasına rağmen, Vehhâbîler, tasavvufu tahkîr ederek reddettiler. Eğer müslüman, İslâm'ın geleceğini onun geçmişine dayanarak yeniden kurmak istiyorsa, göğüslemek ve çözmek zo-

180. Bak. III. Bölüm.

runda olduğu asıl mesele şu olacaktır: Bu geçmiş, ona ne ölçüde yol gösterecek ve o, tarihindeki hangi unsurları değiştirebilecek, hangi noktaları vurgulayacak veya değersiz addedebilecektir? Bu soruya biraz sonra cevap vermeye çalışacağız.

Yeniden İfade Edilmesi Gereken Miras

1) Siyasî Dogma

İslâm'da ortaya çıkan itikâdî ve kelâmî nazariyelerin çoğu, sonunda siyasî bir kaynağa dayanır; fakat biz burada gerçek anlamda siyasî olan doktrinin önemli bazı yönleriyle ilgilenmekteyiz. Bu Sünnî siyasî doktrin, İslâm tarihinin ilk devrelerinde ortaya çıkan siyasî olayların, yâni öldürücü savaşların, özellikle aşırı idealizmleriyle harekete geçen Hâricîlerin kanlı isyanlarını doğrudan doğruya oluşturduğu bir doktrindir. Bir yandan Şîîlerin, hilâfeti **Ali**'nin soyundan gelenlerin tabiî hakkı olduğunu iddia etmelerine karşılık, Sünnîlik, demokratik bir nazariye olan icma'ı öne sürüp en azından nazarî seviyede halifeyi devirmenin mümkün olacağını kabul ederken, diğer yandan da Hâricîlerin şiddetli baskıları, büyük günah işleyenin kâfir olarak ilân edilmesi gerektiğini istemeleri ve zâlim bir idareciye hiçbir zaman itaat edilemiyeceğini iddia etmeleri karşısında Sünnîlik, değişikliğe tâbi tutulmuş olmakla beraber temelde Mürcie'nin savunduğu bir tutumu ictimâî bir seviyede devam ettirmiştir. Aslında sosyal karışıklığı önlemek, kanun ve düzeni ve ümmetin birliğini korumak arzusundan doğan Mürcie'nin bu tutumu, farklı şekillere bürünmekle beraber, şu hususu dile getirmektedir: "Allah'ın emirlerine karşı gelme hâlinde itaat şart olmamasına rağmen, zâlim bir idareciye bile boyun eğmek gerekir." bu fikrin nisbeten daha ilk dönemlere ait olan ifade şekline, bir hadîste rastlanmaktadır: "Günahkâr bir mütecâvizin arkasında bile namaz kılmalısınız"; yâni günahkâr bir mütecâvizin bile müslümanlara İmam olamıyacağını ilân etmemelisiniz. Namazda, özellikle cuma namazında İmam olmak, Halife'nin görevleri arasındadır. Diğer illerdeki vâlilere ve onlardan da

mevkî itibariyle aşağı seviyede bulunan yöneticilere imam olma yetkisini veren de yine Halife'dir. Dolayısiyle birinin arkasında namaz kılmak, onun siyasî otoritesini kabûl etmek demektir; arkasında namaz kılmamak ise böyle bir yetkinin verildiğini kabûl etmemenin sembolik bir ifadesiydi. Demek ki Hz. Peygamber'e atfedilen bu hadîse göre, zâlimin bile siyasî otoritesini kabûl etmek gerekiyor. Bu çeşit bir hadîsin ilk hadîs mecmualarında, meselâ **Mâlik** (ö. 179/795)'in veya **Ebû Yusuf** (ö. 183/799)'un eserlerinde bulunmayıp da daha sonraki hadîs kitaplarında yer alması dikkat çekicidir. Buna rağmen, bu hadîsin, erken bir tarihte, Hâricîliğin doktrin hâline geldiği ve muhalefet gördüğü sıralarda ortaya çıkmış olması gerekir. **İbnü'l-Mukaffa'** (takrîben 140/757 de öldü), iki aşırılıktan yakınmaktadır. Bunlardan biri, siyasi otoritenin, tarifi gereği, âdetâ tenkid edilemez olduğunu öne sürmesi; diğeri de bir hatânın işlenmesi veya daha doğrusu uygulama alanına konması hâlinde itaatin gerekmediğinin iddia edilmesi... Aşırı uçlardan herhangi biriyle ilgili iktibas edecek bir hadîs bulamayan İbnü'l-Mukaffa' her ikisini de yermektedir.

Görülüyor ki, günahkâr olsa bile imama itaatın şart olduğunu ifade eden hadis, aşırı uçlardan yalnız birine önem vermekte ve onun devamını sağlamaya çalışmaktadır. Bu, Sünnî doktrinin esasını teşkil etmektedir. Sünnî tutumu ortaya çıkaran ve Hâricîlerle ilgili olan şartlar çoktan silinip gitmiş olmakla beraber, sözkonusu tutumdan uzun süre, hattâ bugüne kadar herhangi bir değişiklik olmadı. Gerçek şu ki, daha sonraki yüzyıllarda otorite karşısında mutlak bir itaatı savunan, doktrini ve tam bağlılığı destekleyen yeni hadîsler gün ışığına çıkarıldı. Sözgelişi önceleri darb-ı mesel olan aşağıdaki ifâde, İbn Teymiye tarafından hadîs olarak kabul edilmiş veya en azından hadîs muamelesi görmüştür: "Sultan, Allah'ın yeryüzendeki gölgesidir". Saltanatın ilâhî bir niteliğe sahip olduğu konusunda İran veya başka kaynaklı bazı tesirlerin İslama girdiğini öne süren genel görüşün kabul edilmesine dair hususlara daha önce işaret etmiştik. [181] Eski naza-

181. İbn Teymiye, *es-Siyâse eş-Şer'iye*, Kahire, 1951, s. 173.

riyelere dair unsurların, bazı çevreleri, meselâ muayyen Şiî fırkaları ve felsefî nazariyeleri etkilemiş olabilecekleri pekâlâ düşünülebilir. Fakat İbn Teymiye gibi Sünnî bir düşünür, 'saltanat'ın Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olduğunu ilân edince, bunun, dışta görülen lâfzî bir benzerlik hariç, saltanatın ilâhîliğini kabul eden doktrinle bir ilgisi olamaz. Çünkü bunu, 'zâlim idareciye bile itaat gerekir' görüşüyle birlikte ele alınca, 'zâlim idareci de Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir' gibi akla mantığa ters düşen bir sonuca ulaşılır. Sünnî müslümanların bütün bu söylenenlerle anlatmak istedikleri şey şuydu: **Herhangi bir idare**, idaresizlikten veya iç savaştan daha iyidir. Zaten İbn Teymiye de yukarıda hadîs diye iktibas edilen sözü naklettikten hemen sonra şöyle bir iktibasa yervermektedir: "Zâlim bir yöneticinin altmış günlük idâresi, kanunsuzlukla geçen bir geceden daha hayırlıdır" (bkz. IV. Bölüm, Not: 10)

Fakat Sünnîlik, yöneticiye mutlak itaatı telkin eden tek-yanlı doktrine sarılmaya devam etti. Yöneticinin mutlak otoritesini kontrol edecek herhangi bir düzenleme getirilmedi. Oysa Kur'ân'da emredilen ve Arab'ın hayatında kök salmış olan Şûrâ ve iştişâre kurulu, etkili bir müessese hâline getirilebilirdi; fakat bu istikamette ne ulemâ ne de halk idaresi herhangi bir şey yaptı. Şûrâ bile kısa bir süre sonra tarihe karıştı. Aslında imparatorluğun geniş ölçüde yayılması ve merkezden uzaklaşmış güçlerin ortaya çıkmasıyla Şûrâ'nın varlığı son buldu. Nitekim bundan sonra mutlak itaat fikri Sünnîlikte daha çok kök salmaya başladı. Siyasî görüşlerin tartışılabileceği bir kurum hâline getirlemis mümkün olan İcma' bile, kamu yönetiminin dile getirilmesinde gelişmekte olan bir süreç; ortaya çıktıkça problemlerin çözülmesini sağlayan bir yol şeklinde tarif edilmekten çok, 'mâzide yeralan bir görüş birliği' şeklinde tarif edilmek sûretiyle zulmün âleti hâline getirildi.

Fakat şurası açıktır ki, itaatın tek yanlı olarak vurgulanması, boyun eğme ve pasiflik, eninde-sonunda sosyal karışıklık doğurur ve kendi gayesinin gerçekleşmesini engeller. Sözkonusu ilkeyi ilk ifade edenler, bu gerçeğin farkına varmış

veya varmamış olabilirler; çünkü onlar gerçek bir anarşi tehdidiyle karşı karşıya bulunuyorlardı. Fakat Sünnîliğin daha sonraki savunucuları kesinlikle bunun farkında değillerdi. Zira 'kayıtsız-şartsız bir şekilde itaat'ı vurgulama, uzun vâdede halkın yalnız siyasî otoriteye değil, topyekûn siyasî hayata karşı tam anlamıyla ilgisiz kalmasına ve faaliyetsizliğine sebeb olur. İlgisizlik ve pasifliğin büyüdüğü yerde ise, ikinci bir karakter hâlini alan 'şüphecilik' ortaya çıkar. (Çünkü sosyal olaylar karşısında gerçek bir ilgisizlik tavrı pek mümkün değildir.) İmdi, bütün bu kötülükler bir araya getirildiğinde onların yıkıcılığı, yine onların ortaya çıkarmadan edemeyecekleri 'gayesizlik' felâketine denk olamaz. Öyle görünüyor ki, bugün İslâm ülkelerinde görülen siyasî huzursuzlukların çoğu -diğer yardımcı faktörlerin bulunmasına rağmen- temelde, kökleri geleneklerde bulunan bu Sünnî tutumla yakından ilgilidir. Böylece görüyoruz ki siyasî bir birlik ve dayanışma için harcanan çaba, **tek yanlı olduğundan**, sonunda bunların tam zıddını ve yapılan pazarlıkta tedavisi hemen-hemen imkânsız bir ilgisizlik ve kötümserliği ortaya çıkarmakla son buldu.

Böylece Hilâfetin gittikçe etkisiz hâle gelmesiyle birlikte IV./X. yüzyıldan itibaren gerçek iktidar emîrlerin veya Sultanların ellerine geçti. Büyük bir teşebbüs gücüne ve siyasî dirayete sahip olan bu muhteris insanlar, ismen Halifeye 'bağlı olduklarını' bildirerek mevcut iktidara meşruiyet kazandırmak istemişlerdir. Gözünü budaktan esirgemeyen her askerî ve siyasî lider, gönüllü askerlerine ücret ödemek ve hazineyi doldurmak zorunda olduğundan vergi yükü iyiden iyiye ağırlaştı. Bu, diğer sebeblerle birlikte, ticaret ve diğer mesleklerle uğraşan sınıfların zayıflamasına doğrudan katkıda bulundu. Bu durum ise, şehir hayatının gücünü yitirmesiyle son buldu. orta tabaka zayıflayınca, refaha ermek ve yayılmak şöyle dursun, yüksek seviyede medenî bir hayatın devamını ümid etmek hiç de kolay olmaz. Böylece görüyoruz ki 'yöneticiye mutlak itaat' şeklinde ifade edilen Sünnî dogmanın düşünülmeden devam ettirilmesi, doğrudan ve dolaylı olarak bizzat İslâm medeniyetinin çökmesine katkıda bulunmuştur.

Müslümanın, siyaset alanında kendi tarihini açık bir değerlendirmeye tâbi tuttuktan sonra yerine getireceği görev, bu konudaki Sünnî görüşü yeni bir anlatıma kavuşturmak ve 1) toplumun ve devletin istikrar ve dayanışmasını, 2) halkın geniş çapta ve gayet faal olarak müsbet ve sorumlu bir şekilde devlet ve hükûmet işlerine katılmasını teminat altına almak için yeterli kurumları tesis etmektir. Bu esaslar tam olarak yeniden ifade edildiği takdirde sağlam bir İslâmî devlet anlayışı doğacak ve İslâmın demokratik olup-olmadığı üzerinde günümüzde sürüp giden ve çok kere sathîlik ve peşin hükümlerle dolu olan çekişmeler de tabiî ölümlerini bulacaklardır. Şüphesiz eğer halk, sorumluluğunu idrâk ederek devlet işlerine katılacaksa, bu devlet, bir çeşit demokrasi olmak zorundadır. Fakat müslümanlar, diğer toplulukların tecrübelerinden ders almakla beraber, doğrudan ve dolaylı olarak (dış propaganda şeklinde) gelen hâricî baskılardan uzak kalmak sûretiyle bu konuyu **içerde** karar altına almak mecburiyetindedirler. Bu husus son derece önemlidir. Müslümanlar görecekler-dir ki, İslâm ilkeleri, fiilen mevcut sosyal ve siyasî şartlara bağlı olarak demokratik bir çerçeve içinde çeşitli anayasalar kabul edecek kadar geniştir.

2) Ahlâk İlkeleri

Kur'ân, öncelikle insan faaliyeti konusunda doğru bir ahlâkî tutumun oluşmasıyla ilgilenen bir tebliğdir. Doğru hareket, ister siyasî, ister dînî ve isterse sosyal olsun, İslâma göre ibâdet sayılır. Bu yüzden Kur'ân, faaliyet için gerekli olan doğru bir zihin hâlini oluşturan her çeşit ahlâk gerilimine ve psikolojik tesirlere önem verir. O, gurura ve kendi kendine yeterli olma duygusuna; başka bir deyişle bir yandan mutlak hümanizme, öte yandan da ümitsizliği ve mağlubiyeti öncelikle kabul etmenin ahlâkî düşüklüğüne karşı bizleri uyarmaktadır. Yine o, bir taraftan takvâ ve Allah korkusu üzerinde, diğer taraftan da Allah'ın rahmeti ve insanın esas itibariyle iyi olduğu üzerinde ısrarla durmaktadır. Açıkça görülmektedir ki kur'ân'ın asıl gayesi, en yüksek derecede yaratıcı ahlâkî ener-

jinin serbest bırakılmasını sağlamaktır. Batılılar arasında ve Onların tesirinde kalan gayr-i müslim çevrelerde hâkim olan kanaate göre, Kur'ân'ın Allah'ı, her şeyden çok 'korku' telkîn eden 'sorumsuz bir müstebit'tir. Kısmen uzun süredenberi devam edegelen peşin hükümlerden, kısmen de bizzat müslüman kelâmcılar tarafından Ortaçağda yapılmış olan kelâmî açıklamalardan ve dolayısıyle geniş müslüman kitlelerin bu açıklamara dayanarak takındıkları müşahhas tutumlardan kaynağını alan bu anlayış, Kur'ân hakkında öne sürülen en mânâsız anlayıştır.

Sünnî islâmın kelâmî görüşleri, neredeyse tam bir determinizm içindedir. Bu ise Kur'ân'ın ortaya çıkarmak istediği ahlâkî zindeliğe ve şevke oldukça ters düşmektedir. Burada da durum, siyasî dogma konusunda yukarıda işaret ettiğimiz durumun aynısıdır. Şöyle ki, belli bir aşırı duruma çare bulmak için ulaşılmış olan dogmatik bir çözüm, mantıksız bir şekilde devam ettirilmektedir. Fakat bu seferki aşırı itiraz, Mu'tezile'den geliyordu. Mu'tezile, bazı görüşlerinde, 'Allah'ın kötülüğün değil sadece iyiliğin yaratıcısı olduğunu' söylemekteydi. Bu yüzden bir hadîs ifadesine büründürülerek Mu'tezile'ye 'İslâmın Zerdüştlüğü' adı verildi. Normal olarak Mu'tezile, insan irâdesinin hürlüğünün ve beşeri sorumluluğun ateşli savunucusuydu. Fakat o, bunun, Allah'ın kudreti fikriyle çalıştığını sandı; çünkü İlâhî kudret, İlâhî adâlet fikrine ters düşüyordu. Bu yüzden Mu'tezileye mensup olanlar, bazı insanlarca varılmış olan adâlet ve iyilik anlayışını Allah'a yüklemeye çalışan mutlak hümanistler olarak kabul edilip, tel'in edildiler.

İşte Sünnî dogmatik kelâmın ahlâkî muhtevâsı, bu durumun doğru olan bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu muhtevânın temîni için Hadîs, burada da vasıta olarak kullanıldı. İrâde hürriyeti ve kaderle ilgili hadîslerin tamamını değilse de büyük çoğunluğunu bu tarihî durumun ürünü olarak görmek gerekir. Onların, Hz. Peygamber'den geldiği söylenemez. "İradenin hürlüğüne inananlar bu Ümmetin mecûsîleridir" şeklinde rivâyet edilen meşhur hadîs, açıkça görülmemekle beraber, teknik bakımdan son derece dikkatlice düşünülmüş ve tartışılmış bir akıl yürütmeye dayandığı için Hz. Peygamber'e

kadar gitmesi mümkün değildir. Sünnî hadîslerin çoğu, en küçük bir tavize yer vermeden kaderciliği savunmaktadır. İşin doğrusu, ne Mu'tezile ne de sırası geldiğinde Sünnîlik, kendi durumunu başarılı bir şekilde ifade edebilecek yeterli felsefî kavramlara ve fikrî vasıtalara sahipti. Sonuç olarak her ikisi de **aşırı** bir şekle büründü ve bir ölüm-kalım mücadelesi sonunda Sünnîlik, 'kazanan taraf' oldu; Mu'tezile ise Şîîliğin başka bakımlardan tutarsız ve dağınık olan sistemleri içinde yaşamaya devam etti.

Dördüncü Bölümde, Sünnîliğin 'ilâhî kudret' ve 'kader' meselesine dair yorumunun zamanla, bilhassa **Eş'arî**'nin çözümünden sonra, nasıl katılaştığını görmüştük. Her nekadar Eş'ari tâviz vermek istediyse de başarılı olamadı, çünkü öncelikle onun fikrî hazırlığı yetersizdi. **İbn Hanbel**'in tesîrinin bir devamı olan ahlâkî temayülünde ise Eş'arî ağırlığını kadercilikten yana koymakta idi. Yine gördük ki felsefî hareket, müslümanlara geniş bir felsefî kavramlar hazinesi temin edince **Fahreddin er-Râzî** gibi kelamcılar, asırlar geçtikçe daha bir katılaşan kaderciliği desteklemek için bu stoktan malzeme tedarik etme cihetine gittiler. Böylece, tarihte cereyan eden belli bir itirazı cevaplandırmak için Sünnîliğin ağırlık verdiği 'Allah'ın İradesi ve Kudretine' dair doktrin -ki bu kaderciliğin temeli olarak görülür- sözkonusu itiraz ve ona olan ihtiyaç ortadan kalktıktan çok sonra bile Sünnî yapıya ait dogmatik zırhın ayrılmaz bir parçası olarak yerleşip kaldı.

Şüphesiz tek yanlı olarak ve ısrarlı bir şekilde kaderciliğe ağırlık vermek, ahlâk dokusunu incitmeden edemez; bu ahlâkî teşebbüsü ve hayatın özünü oluşturan gâye fikrini de yok eder. Fakat rûhda, kaderciliğe yakın olmasına rağmen yine de ondan farklı olan bir şey daha var ki, o, kaderciliğin doğurduğu sonuçları büsbütün vahim hâle getirdi. Bu, Sünnîliğin iman-amel ilişkisi meselesi karşısında resmen takınmış olduğu tutumdu. Burada da Sünniliği, Hâricîliğe tepki gösterme gayreti içinde kıvranırken görmekteyiz. Büyük günah işleyenin kâfir olduğunu ilân eden hâricî görüşe ve hâricîlerin iman-amel ilişkisi karşısındaki tutumuna V. Bölümde temas etmiştik. Hâricîliğin dar kafalılığına bir çare bulmak elbette

gerekliydi; aksi takdirde Ümmet, bir fâsık veya kâfir suçlaması içine düşer ve sonunda iç savaşlarla kendi kendini mahvederdi. Yine burada da bütün yük Hadîse düşüyordu. Sahâbeden Ebu Zerr'in Peygamber'den şöyle bir hadis rivâyet ettiği söylenmektedir: "Allah'dan başka ilâh yoktur [ve Muhammed Allah'ın Resûlüdür] diyen Cennet'e gider." Sahâbenin, 'zina eden ve hırsızlık yapan bir kimsenin de Cennet'e girip giremiyeceğini' sorması üzerine Peygamber'in 'evet' diye cevap verdiği söylenir. [182] Böyle bir hadîsi Peygamber'e kadar götürmek mümkün değildir, çünkü Kur'ân, büyük bir ısrarla ve sürekli olarak imanla ameli birlikte zikretmektedir. Fakat hadîs, Hâricîlerin tutumu ve benzeri tutumlar karşısında gerekli olan engelleyici bir görüş olarak hukûken kimin müslüman olduğunu tarif ederken, önemli bir görev yapmaktadır. Ne yazık ki bu tarif,sadece hukûkî anlamda alınmamış, daha sonraları İslâmın esasını oluşturuyormuş gibi muamele görmüştür. Bu tutumun ahlâkî açıdan ortaya çıkardığı tehlikeli sonuçlar meydandadır. Derûnî imanla ahlâkî davranış arasında şeklen böyle keskin bir uçurum kabul edilince, her ikisinin de şekilciliğin gösterişli güvenliği içinde zarara uğraması kaçınılmaz olur. Gerçi, gerçek uygulama her zaman bu ilkeye bağlı kalmadı; kalamazdı da. Islâhatçılar, vâizler, dîndar ve ahlâklı kişiler sahip oldukları tesîrlerini Ümmet üzerinde geniş çapta duyurdular. Fakat bu ilkenin halkın müşahhas davranışları üzerindeki genel tesîrinin, İslâmın ahlâkî ve mânevi muhtevâsının açıktan açığa aleyhinde işleyerek dînin ad ve şekil cephesine ağırlık vermeğe yönelik olduğu inkâr edilemez.

İmanla amel arasındaki ilişkiye ait bu önemli mesele karşısında takınılan böyle bir tutum (bu ilişkinin Hıristiyanlıkdaki paraleli 'İmana Dayanarak Doğrulama Doktrinidir), açıkça kaderci olan bir doktrinle birleşmesi hâlinde, ahlâkî duygunun çaresizlik içinde kalmasına ve ölmesine sebep olur. Eğer ahlâkî hassasiyet İslâm toplumunda öldürülemedi ise -ve zaten bu duygunun öldüğü toplum, toplum adını almaya lâyık olamaz- bu, resmî ahlâk ilkeleri sayesinde değil, onlara rağ-

182. **Mişkât el-Mesâbih**, "Kitâbü'l-İman", burada bu hadîs, Buhârî ve Müslim'den naklen zikr edilmektedir.

men öldürülememiştir. Doğrusu, Sünnî dogmatik hazinede bu ilkelerin karşısında denge unsuru olabilecek çok az şey bulunmaktadır. Şîîlik, Mu'tezile geleneğini sürdürerek inanç esasları arasında insan iradesinin hürlüğünü korumuştur. Fakat öyle görünüyor ki bu doktrin, Şîîliğin imâmet nazariyesiyle ve genel olarak Sünnî İslâmın demokratik yapısına ters düşen Şîîliğin 'karizmatik' yapısıyla uyuşmamaktadır. Dolayısiyle Şîîlik, sırf Sünnî dogmaya karşı çıkmak için bu görüşü kabil etmiş olabilir. Eğer bir akâdenin görevi, kendi genel ve geniş çerçevesi içinde dînî gelişmelerin yer alabilmesini sağlayacak şekilde dindar bir topluma bir tür anayasa temin etmek ise, o zaman Sünnî İslâm, ahlâkî gerginliğin yalnız bir tarafına ağırlık vermek sûretiyle ahlâkî ilkeleri ilgilendirdiği kadariyle bu görevi yapma imkân ve kabiliyetine sahip olmadığı gibi, gerçekte bizzat Kur'an"ın kendisine de belli bir yere kadar ters düşmektedir.

Burada yine belirli tarihi olaylara cevap vermek için muayyen şartlar altında gelişmiş bir nazariyenin, 'vazgeçilmez bir dogma' olarak karşımıza dikildiğini görmekteyiz. Aslına bakılırsa nazariyelerin doğuşlarının gerisindeki durumlar -kaderciliğin, iman-amel ilişkisinin gerisindeki şartlar- zaman geçtikçe tamamen unutulmuş, kadercilik ve İlâhî Kudret nazariyesine ya vahyin bir parçasıymış gibi, ya da en azından, tek başına ve kendine has bir şekilde Kur'ândan çıkarılabilecek bir şeymiş gibi bakılmıştır. Kaderciliğin, Gazâlî devrinden sonra felsefe cereyanının geride miras olarak bırakmış olduğu geniş fikirler stoku sayesinde Fahreddin er-Râzî gibi kişilerce nasıl geliştirilmeğe devam ettirildiğini V. Bölümde görmüştük. Fakat resmî Kelâm'dan daha önemli olarak, sûfîliğin nisbeten yeni fakat daha güçlü hareketi, yeni ve nazari bir görünüm kazanınca açıkça determinizmle birlik oldu ve hattâ determinizmi, iyiyle kötü arasındaki ayırımı kaldıran ve belki de ahlâk açısından akla gelen en tehlikeli bir doktrin olan Panteizm'e dönüştürdü. Sözün kısası, tasavvuf, "bütün fiilleri yaratan Allah'tır" şeklindeki kelâmi ifadeden, "bütün fiiller Allah'ın fiilleridir" şeklinde dile getirilen bir orta yol aracılığıyla "Allah'tan başka varlık yoktur" naza-

riyesine ulaştı.

Sünnîliğin bu hususla ilgili görüşünün yeni bir ifadeye kavuşturulması gerekmektedir. İlâhî Kudret ve kader konusuna eskiden verilmiş olan ağırlık, kendi zıddı olan ifadelerle, (faaliyetçilik ve hürriyet) terimleriyle Kur'ân'ın ve Hz. Peygamber'in açıkça öngördüğü şekilde kaynaştırılmalı ve denkleştirilmelidir.

3) Rûhânî İdealler

Yukarıda ana hatlarıyla sunduğumuz gelişmelerin sebeb olduğu genel ahlâk çöküntüsü, şüphesiz sosyal düzeyde de kendisini göstermeden edemezdi. Bu şekilde İslâm toplumunda ortaya çıkan ahlâk boşluğuna, halk yığınlarının dîn anlayışı olarak tasvir edilen 'sûfîlik' taşındı. Halk seviyesindeki bu rûhânî hareketin nasıl doğup geliştiğini VIII. ve IX. Bölümlerde anlatmıştık. Burada ise kitleleri kucaklayan bu olayın genel akışını ve onun, Ümmetin ahlâk hayatı üzerindeki tesîrini inceleyeceğiz; çünkü İslâm toplumunu yeniden kurmak ve İslâmı yeni bir ifadeye kavuşturmak için girişilen her teşebbüs, -ki bu görevi bütün büyük İslâm ülkeleri kendilerine göre yerine getirmektedirler- sûfîliğin geride bıraktığı muazzam ahlâkî ve mânevî enkazı dikkate almak zorundadır.

Sûfîliğin başlangıçtaki itici gücünü oluşturan gerçek bir ahlâkî aydınlığı ve imanın hakîki derûnîliğini yerleştirmenin, İslâmî eğitimin ana bölümünü oluşturduğunu kimse inkâr edemez. Çünkü, Gazâlî'nin de bize öğrettiği gibi, dînin 'şeklî disiplinleri' üzerinde ısrarla durmak, sadece dînî fosillerin üremesine yolaçar. Fakat sûfîlik geliştikçe, bir yandan rûhânî ve derûnî olgunlaşma, öte yandan da Şerîat diye adlandırdığı şey arasında bir ikilik ortaya çıktı. Bu ikiliği yarattıktan sonra da sûfîlik, kendisini sadece 'dîn içinde din' olarak değil, 'dînin üstünde dîn' olarak ortaya koydu. 'Tasfiyeci' ve islâhatçı hareketler, sûfîliği ortadan kaldırmak için elbirliği ettikleri hâlde, ıslâhatçı itici gücün ortaya çıkmasından ikiyüz yıl sonra bile Atlantik kıyılarından Endonezya'ya kadar uzanan böl-

gedeki müslüman yığınlar hâlâ onun mânevî pençesinin altındadırlar. Sûfîliğin spiritualizmi, bir bütün olarak, akıllı liderlerinin çok defa kendi maksatları için kullandıkları bir çeşit ruh meskenetinden daha iyi birşey değildir. Siyasî liderler yüzlerce reformu -feodal, sınaî ve içtimaî- başarılı bir şekilde sahneye koyabilir ve bunun için halkın ve ordunun desteğini sağlayabilirler; fakat şimdiye kadar onlardan hiç biri, geniş kitleleri içine alan sûfîlik olgusu ve onun toplum üzerindeki çeşitli, derin ve felce uğratıcı etkileriyle ciddî olarak mücadeleye koyulmuş değildir. Bu, şundan ileri gelmektedir: Böyle bir durumda velîlere ve onların mezarlarına ibâdet edercesine tâzîm gösterme vs. şeklinde ortaya çıkan tasavvufî batıl inançlara dalmış halk kitleleri ve bizzat ordu, reformların karşısına çıkardı.

Sûfîlik, ve ona yakın kaynaklardan doğan belirli inançlar, zamanla Sünnî inanç sisteminin bile bir parçası hâline geldi. Mesih'in ikinci kez geleceğine, Mehdî'ye velîlerin kerâmetlerine vs.ye inanma burada akla gelen ilk örneklerdir. Kelimesi kelimesine kabul edilmeleri hâlinde bu nazariyelerin ahlâk için zararlı oldukları apaçık ortadadır; yine onların İslâm toplumuna getirdikleri zararlar açık ve seçik bir tarih gerçeğidir. Mesihliğe gelince, onun İslâmda ilk olarak benimsenmesi, ya Şiîlik yahut sûfîlik tarafından olmuştur. İlk benimseyen kim olursa olsun, onu Sünnîliğe sûfîler veya daha çok sûfî hareketin öncüleri Mesih'in geleceği ümidini telkîn etmek sûretiyle siyasî bakımdan hayâl kırıklığına uğramış ve ahlâkî mahrumiyete terkedilmiş halk kitlelerini teselli ve memnun etmek isteyen II./VIII. yüzyılın vâizleri ve tebliğcileri getirmiştir. Başka bir yerde de ifade ettiğimiz gibi, [183] İlk üç müslüman neslin varmış oldukları sonuçların dînen bağlayıcı olduğunu ilân etmek üzere oldukça farklı bir gaye için ortaya atılmış olan ilk hadîs malzemesi, daha sonra yeni bir dönüş yaparak mesihlikle ilgili bir anlam ve önem kazanmıştır. Böylece "Sahâbeme, sonra onları takîbeden nesle, daha sonra da bu ikinciyi takip eden nesle hürmet gösteriniz..." anlamın-

183. Fazlur Rahman, "The Post - formative Developmentes in Islam", *Islamic Studies*, Karaçi, I/4 (December 1962), s. 17.

daki hadîs, şimdiki meşhûr "en iyi nesil benim neslimdir; sonra onu takîbeden, daha sonra ikinciyi takîbeden nesil gelir..." şekline dönüştü. Bu demektir ki, tarih, mecbûrî olarak kötüden daha kötüye doğru yol almaktadır. Onu mahvolmaktan ancak Mesih'in veya Mehdî'nin ortaya çıkması kurtarabilir. Fakat İsa (bu anlamda) ve Mehdî esas itibariyle tarihî değil, eskatolojik (uhrevî hayatla ilgili) şahsiyetlerdir. Tarih, böylece mahkûm edilince, tarihî kötümserlik de kaçınılmaz sonuç olur. Bu şekilde bir inanç sıkı sıkıya benimsendiği takdirde, onun insandaki ahlâkî güçleri ve beşerî teşebbüsü yok edeceği, tahlîle pek ihtiyaç duyurmayacak ölçüde açıktır. Hem İsa'nın İkinci Gelişi, hem de Mehdîlik doktrini, belki de genellikle kabul edilen inançların bir parçası hâline geldiği için, Sünnîlik tarafından da benimsendi.

İslâm dünyasının benimsediği bu Şiî-Sûfî mirastan ayrı olarak, bütün İslâm dünyasında gelişen tasavvuf, velîlerin kerâmetleriyle ilgili son derece hayâlî ve garip inanışların yerleşmesinde, yayılmasında ve devam ettirilmesinde sorumlu olan yegâne harekettir. Bu gibi inanışların doğurduğu bâtıl itikatlar ağı, saf halk kitlelerinin kafa ve ruhlarını tam anlamıyla kendisine bağladı ve geniş sayıda eğitim görmüş kişiler ve aydınlar bile bu inanışlara yem oldular. VII./XIII. yüzyılla içinde bulunduğumuz yüzyıl arasında geçen sürede pratik açıdan (siyasî alanın ötesinde) İslâmın fiilî güç ve etkinliğinin, tasavvuf hareketinin doğurduğu bâtıl inanış ve uygulamalar toplamına irca edildiğini söylemek mübalağa sayılmaz. Yaşayan ve ölmüş -hattâ yaşayandan çok ölmüş- velîlerin mûcizevî güçleri, halk yığınlarına ve hattâ geniş sayıda ulemâya hâkim olmuştur. Mezar ibâdeti ve bundan doğan zararlı şeyler, müslüman kitlelerin elinden 'İslâmı anlama imkânını' hemen-hemen almış durumdaydı.

Fakat tasavvufun olumlu olarak ortaya koyduğu hiç bir şey yok mudur? Şüphesiz tasavvuf, zaman-zaman bazı büyük insanlar -önemli ahlâkî, rûhânî ve hattâ bazı durumlarda fikrî yeteneklere sahip kişiler- yetiştirmiştir. Fakat bunlar münferit olaylar olarak kalmıştır; hattâ fırsatçılığın hâkim

olduğu zamanlarda siyasî alanda büyük şahsiyetler ve teşebbüs gücüne sahip insanlar da yetiştirmiştir. Tasavvufun rûhânî ideali, kitlelere hayatın nâhoş gerçeklerinden, ekonomik sıkıntılardan, sosyal dengesizlikten ve siyasî kararsızlıklardan kaçma imkânı verdi. Fakat o, bunu İslâmın sosyal düzene dair idealinin zararına olacak şekilde yaptı. O, İslâmın ahlâkî -sosyal düzeni yerine, halka kendi kendini telkîn altında tutma ve hipnotize etme tekniğini, geniş kitleleri içine alan rûhânî bir histeri olarak nitelendirilebilecek tam anlamıyla duyguya boğulmuş bir inanca kapılmayı öğretti. İşte yukarda ahlâkî ve rûhânî çöküntü diye nitelendirdiğimiz ve İslâm adına silinip atılması gerektiğini söylediğimiz şey bu olgudur: Bâtıl inançların topyekûn tesîri, kerâmet tellâllığı, mezar ibâdeti ve pek tabiî şarlatanlık!.. Sûfîliğin bu meydan okuyuşunu İslam dünyasında *Mustafa Kemal Atatürk* hâriç hiç bir siyasî lider göğüslemeye cesaret edemedi. Fakat *Atatürk'ün* 'reformlarını'; özellikle burada sözünü ettiğimiz alandaki reformlarını, sâdece kuvvete başvurularak zorla kabul ettirilen zecrî tedbirlerden daha başka bir şey olarak telakkî etmek kolay değildir. Bunlar, cesaretle alınmış kesin tedbirler idi; fakat toplumun geniş bir kesimi onları kabul etmeye hazır değildi. Bu, bizi, müslüman toplumun yeniden kurulmasında en âcil ve hayatî yeri işgâl eden bu alanla ilgili ıslâhat meselesinin özüne getirmektedir: Kitleleri saran inanışların yerine ne konabilir ve bu iş nasıl yapılır?Açıktır ki Atatürk ve arkadaşları bir soru üzerinde kafa yormadılar, yahut, en azından yeteri kadar kafa yormadılar.

İslâm dünyasının başka yörelerinde cereyan eden ıslâhat hareketlerinin hemen hepsi, sosyal programlarında tasavvufa karşı tepki göstermiştir. Modern eğitimin etkisi de tasavvufî hayat tarzını büsbütün itibardan düşürmüştür. Fakat asıl tehlike de burada yatmaktadır. Genel ıslâhat faaliyetinin bir sonucu olarak İslâm dünyasında çeşitli kuruluşlara, birliklere, dernek ve benzeri ocaklara sahip olan mutlak faaliyetçi hareketler ortaya çıkmıştır. Profesör Gibb'in Muhammedanism adlı eserinde işaret edildiği gibi, eski tasavvuf tarîkatlarının derinliğinden, dolayısiyle hoşgörüsünden mahrûm

olan bu kuruluşlar, zümreleşme, dar kafalı ve hoşgörüsüz olma temâyülünü göstermektedirler. Hattâ onlar, komünizme ve faşizme has usûlleri almakta ve devletin varlığını tehdit etmektedirler. Fikren sığ, mânen güçsüz olan bu yeni faaliyetçi gruplar, siyasî seviyede tıpkı diğer menfaat grupları gibi hareket etmekte ve bu bakımdan tarîkatların yerini alamamaktadırlar.

Yeniden kuruluşun programı, Sünnîliğin ana çerçevesi içinde hazırlanmak zorundadır. Çünkü ıslâhat aracılığı ile varılmak istenen asıl gaye, iyi bir sosyal düzen kurmak maksadıyla halk kitlelerine ahlâkî bir itici güç vermektir. Yüzyılların ağır baskılarına rağmen bu ahlâkî temeli, Sünnîlik koruyabilmiştir. Bazı Sünnî ilkelerin, ahlâk standartlarının düşmesine katkıda bulunduğunu söylemiştik; bu bölümde tenkid kabîlinden söylenen bu sözler, şu anda öne sürdüğümüz iddia (Sünnilğin ahlâkî temeli korudu iddiası) ile ters düşmez. Biz özet olark şunu demek istiyoruz: Sünnîlik, muayyen tarihî şartlara çare bulmak için düzenlenmiş bazı doktrinleri, dînin özünü oluşturan bir parçaymış gibi devam ettirmekle büyük hatâlar işledi: bununla beraber **Sünnîliğin temel hamlesi doğrudur**. Ayrıca şunu da ekleyelim ki Sünnî kelâm, eğer esas tasavvufî itici gücü de içine alacak ve bu şekilde tasavvufu, müstakil bir dinmiş gibi faaliyet göstermekten alıkoyarak onu gereksiz hâle getirecekse, kendisini yenilemek zorundadır. Tenkitçilerin çoğu, İslâm kelâmını son derece akılcı ve duygusallıktan uzak olarak vasıflandırmaktadır. Bu tenkit esas itibariyle doğru olup, dînî duygu ile beslenen tasavvufî itici hamlenin İslâm'daki gücüne işaret etmektedir. Fakat şunu da hatırdan çıkarmamak gerekir ki, Hıristiyan kelâmının Hıristiyanlıkta işgâl ettiği önemli yeri, İslâm Kelâmı İslâm dininde etmemektedir. Ayrıca bir hıristiyanın İslâm kelâmını hisse yer vermeyen bir disiplin olarak tasvir etmesine ve tasavvufu övmesine de şüphe ile bakabiliriz; o, burada tarafsız bir gözlemci gibi davranmamakta, açık ve kurnaz bir şekilde târizde bulunmaktadır. Bunun böyle olduğunu şu gerçeğe dikkat ederek de görmekteyiz: Hıristiyan tenkitçi, biryandan sûfîyi Hz. Peygamber'e gösterdiği ibadet derecesindeki hürmet ve tâzimden

dolayı överken, genel olarak müslümanların Hz. Peygamber'in şahsına gösterdikleri derin hürmete yan gözle bakmaktadır. O, sûfînin tutumunu değil de, bu sonuncu tutumu Kur'ân'a zıt bulmakta ve belki de bunu 'Hıristiyanlığın İslâm üzerine yapmış olduğu bir etki' olarak telakki etmektedir.

İlk noktayla ilgili olarak şunu kabul etmekteyiz ki, bizzat tasavvufun varlığı, Sünnî kelâmın gerçek muhtevâsına karşı yapılmış bir tenkit ve meydan okumadır. Bu bölümde Sünnî kelâmın muhtevâsında ağırlık kazanan bazı hususların yeniden kurulması gereği üzerinde durmuştuk. Bu yapılırken gerçek dînî duygunun hakkının verilmesi gereğine inanmaktayız. Bütün bu hususlarda Sünnî muhtevâ, doğrudan Kur'ân çizgisi üzerine oturtulmalıdır. Kur'ân, sadece 'akılcı' olmayıp, gerçek dînî duygu ile de dolup taşmaktadır. Bizzat bu ilâhî Kelâm'ın kendisi, baştan sona insânî duyguları dikkate alan bir belge durumundadır. Buna rağmen Kur'ân, ahlâkî itici güçle ilgili olarak kişilere tapınmaya asla izin vermez. O, sadece Allah'ın sonsuz kudretinden değil, sonsuz merhametinden de sözeder. Fakat sonunda, Hıristiyanlıkta görülen şeklî bir Kurtuluş Nazariyesi şöyle dursun, Şefâati bile reddeder. Ne var ki, Sünnîlik daha sonra şefaat nazariyesini kabûl etti; sûfîler de bir talan'a koyularak önlerine gelen her velîye bu imtiyazı mâlettiler. Hz. Peygamber'in kişiliğine gelince, O'nun, İlâhî İrade ve Emr'in en büyük aracısı olarak insanlık arasında müstesna bir yere sahip olduğu anlayışı, elbette dînde büyük önem kazanacak ve O'nun böyle kabûl edilmesi bir temel ilke olarak yaşamaya devam edecektir. Peşin hükümlerle hareket etmeyenler, bu gerçeği yavaş yavaş kabûl etmeye doğru gelmektedirler. Bu kabûl edişin hakkettiği şeref, daima Hz. Muhammed'e ait olacaktır. O, bundan başka bir şey iddia etmedi ve insanın tanrılaştırılması konusunda en şiddetli ikazı yaptı.

Fakat yeniden kurulacak olan Sünnî muhtevâ -eğer böyle yeniden bir kuruluş başarılabilecekse, bu, ancak ulemânın II./VIII. ve III./IX. yüzyıllarda gayet başarılı bir şekilde yaptığı gibi Ümmetin dînî ihtiyaçlarını karşılayacak istidâdı göstermesiyle mümkün olur- önemli ölçüde olmasına rağmen, sa-

dece kısmen tasavvuf probleminin çözümüne yardımcı olacaktır. Çünkü tasavvuf, çeşitli tezahürlerinde sadece dînî duygu ile değil, başka sâiklerle de (sosyal, siyasî, iktisâdî, artistik ve cinsî) beslendi. Durum, diğer dînler için de aynıdır. Meselâ Hinduizm'de de benzeri izlere hâlâ rastlanmaktadır. Bütün bu cereyanların açığa çıkarılması ve sosyal hayatın yeniden kurulmasını gaye edinen programın ilgili bölümlerinde ele alınması gerekir. Bu eğitici ve islâhatçı program, uygun bir zamanda tatbik alanına konmadığı takdirde İslâm ülkeleri birer-birer komünizm tipindeki totaliter rejimlerin pençesine düşme tehlikesiyle ciddî olarak karşı karşıya kalacaktır. Bu çeşit rejimler, düşünceyi ve davranışı kesin bir kontrole tâbi tutacak ve bu ülkelerin önüne bir tek gaye koyacaktır ki, bu gayenin de ne olduğunu hepimiz çok iyi bilmekteyiz.

Şimdiki Durum ve Gelecek

İçinde yaşadığımız yüzyılda bugüne kadar İslâmla ilgili olarak ortaya çıkan en önemli gerçek, Müslüman ülkelerin kendilerini yabancı yönetimden kurtararak bağımsızlıklarını kazanmalarıdır. Usta bir politikacıya göre, bu pek de geçerli olmayan bir hakikat olabilir. Çünkü zaten 'kolonilik' hızla tarihe karışmakta ve daha önce yabancı yönetiminde olan bütün ülkeler ya hürriyetlerini kazanmış, ya da kazanmaktadırlar; bu ülkelerden bir kısmını -büyük bir kısmını- tesadüfen, müslüman ülkeler oluşturmaktadır. Fakat sözkonusu gerçeğin önemi, Fas'tan Endonezya'ya kadar bütün İslâm ülkelerinin hürriyet mücadelesinde İslâm'ın önemli bir rol oynamış olmasındadır. Bazı ülkelerde, özellikle Pakistan ve Cezayir'de İslâm, en hâkim ve kesin rolü oynadı. Bu itibarla, bir 'İslâm Dünyası' meydana getirmek üzere bu ülkelerin birbirlerine yaklaşmaları uzun vâdede gerçekleşebilecek bir potansiyel güç olarak durmaktadır. Böyle bir gayeye ulaşmak için gerekli olan ilk muharrik güç, Müslüman halkın kalbinde yatmaktadır. Bununla beraber, içinde yaşadığımız yüzyılı ilgilendiren ikinci önemli bir gerçek de, böyle bir 'İslâm Dünyası'nın yalnız siyasî anlamda değil, kültürel ve sosyal anlamda da

mevcut olmadığıdır. Aslında hâlizhazırdaki gerçekler açısından konuya bakacak olursak, 'İslâm Dünyası'nın olmayışı, diğer devirlerden ziyade bugün için doğrudur; zira günümüzde yalnız hâkimiyet haklarına kavuşmuş müslüman ülkeler ve devletler vardır. Halkın gerçek duygularının, ne ölçüde ve ne şekilde bu millî devletler gerçeğiyle uzlaşabileceğini ancak zaman gösterecektir. Şu kadarını söyleyelim ki, maddî temelleri atılmadıkça 'İslam Birliği'ne dair zaman zaman oldukça rahat bir şekilde sözetme, bir 'rüya' olmaktan öteye geçemiyecektir.

Fakat bütün İslâm ülkelerinin önünde duran ve zamanın erken olması dolayısiyle sonuçları hakkında şu anda hüküm yürütülemeyen bu meseleden ayrı olarak, müslüman toplumlardan herbiri, kendi kendini yeni baştan nasıl kuracağı problemi ile karşı karşıyadır. Atatürk'ün başlattığı lâikliği hâlâ resmen devam ettirmekte olan Türkiye hâriç, (ki burada bile son dönemlerin deneyimleri bunun nihai çözüm olmayabileceğini göstermiştir) genel olarak bütün İslâm toplumlarının içten kaynaklanan yeniden kuruluş programlarında (bu arada Endonezya gibi bazı ülkelerde birtakım iç çekişmeler müşahade edilmesine rağmen) İslâm, olumlu bir müracaat kaynağı durumundadır. Bu ülkelerden bazıları (meselâ Pakistan) kendilerini tamamen İslâm dâvâsı üzerine kurmuşlardır. Fakat bu ülkelerin karşı karşıya bulunduğu gerçek bir problem vardır ki, bu, İslâmın aktüel, pozitif bir ifadeye kavuşturulmasında yatmaktadır: İslâmın, bugünün modern insanına ve toplumuna ne verebileceğini açıkça söylemek gerekir. Sözkonusu bu problem son derece önemlidir. Eğer bu toplumlar, bu soruya doyurucu bir cevap bulmayı başaramazlarsa geride bir tek alternatif kalır ki, o da lâikliktir.

Farklı mahiyette fikrî, manevî ve sosyal itirazlara ve gerginliklere cevap veren İslâmın yüzyılları dolduran tarihine bakarak, gerekli dahili hazırlıklar için yeterli zaman tanındığı takdirde onun bugünkü itirazları da başarılı bir şekilde cevaplandıracağını ümid etmek şüphesiz yerinde olur. Ancak bugünkü itirazın kesin olarak nerede yattığından, müslümanların emîn olmaları gerekir. Neye ihtiyaç duyulduğuna dair doğru dürüst bir tasarı yakın bir gelecekte ortaya çıkmazsa -

muhafazakârların ve modernistlerin bugüne kadarki bütün icraatına bakarak hüküm verecek olursak böyle bir tasarının tam olarak geliştirilmediği hususunda şüpheye düşmemek mümkün değildir- tâmiri imkânsız bir zarara sebebiyet verilmiş olabilir. Kanaatimize göre bu itiraz ve meydan okuma esas itibariyle ikiye ayrılmaktadır: Bunlardan biri 'Modern' hayatın tabiatından, maddecilikten gelmekte; diğeri ise muhafazakâr müslümanların tutumlarından kaynaklanmaktadır. Bu iki problemin tam anlamıyla birbirinden farklı olmadığı rahatlıkla görülebilir. Fakat konuya açıklık getirmek amacıyla muhafazakârlığın ne olduğu meselesini öncelikle ele almak daha uygun olur.

Gelişmekte olan her toplumda, içinde ileriye doğru hamlelerin yer aldığı müşahhas gerginliğin iki ucu vardır ki, bunlardan birini muhafazakârlık, diğerini ise liberalizm veya 'Modernizim', diye adlandırdığımız şey temsil eder. Fakat sosyal gelişmelerin görüldüğü bütün durumlarda, muhafazakârlık, mâziyi bütünüyle muhafaza etmeye çalışmamalı, değerli ve öz olanı korumalıdır. Bu bölümün başında da dediğmiz gibi, müslüman neyi muhafaza edeceğine, geleceğin İslâmî anlayışını dile getirmek için neyin değerli ve ilgili olduğuna, neyin esas itibariyle **İslâmî**, neyin ise sadece **tarihi** bir mahiyet arzettiğine karar vermek zorundadır. Başka bir deyimle; müslümanlar daha çok aydınlatılmış bir muhafazakârlık geliştirmelidirler. Ayrıca, bir çeşit dînî-tarihî gerçekdışı anlayışla tarihin büyük kısmına ezelî bir geçerlilik hüviyeti verildiğine ve bunun hangi yolla yapıldığına da işaret etmiştik. Esas'ı, esas olmayan'dan ayırmaları beklenen Vehhâbîlik gibi Kur'ân ve Sünnet'de yeralan esaslara dayanarak ıslâhat yapmak isteyen hareketler, bazı kaba, bâtıl inanç ve uygulamaların ortadan kaldırılmasına büyük ölçüde yardım etmiş olmakla beraber, ana görevlerini tam olarak başaramamışlardır. Onların başarısızlıklarının ana sebebi şu olmuştur: Esas ilkeleri yuvarlak bir ifadeyle 'Kur'ân ve Hadîs' olarak tarif ederken, bütün dînî tarihi kabul etmiş oluyorlardı. Çünkü bu tarihte hukûkî ayrıntılardan tasavvufa; Sünnilikteki İcma'dan, İmamlığın ilâhî bir hak olduğunu savunan Şiî görüşe varınca-

ya kadar hemen her gelişme, bir hadîsin koruyucu kanatları altına sığınmıştır.

O hâlde Hadîs problemini tenkidci bir gözle tarihî açıdan ve yapıcı bir şekilde ele almadan, öz olanı, sadece tarihî olandan ayırma imkânı çok zayıftır. Fakat ulemânın, üstlenmeyi reddettiği şey işte bu görevidir. Ulemâ şundan korkmaktadır: Eğer Hadîs'i ilmî bir incelemeye tâbi tutarsak, Kur'ân'ın yanında İslâm'ın ikinci ana sütûnunu oluşturan Sünnet kavramı yıkılır ve o zaman Kur'ân'a sarılmak bile imkânsız hâle gelir. Çünkü Kur'ân'ı sâbit bir noktada tutan, bizzat Sünnet'in kendisidir. Son zamanlarda bazı müslim ve gayr-i müslimlerin hadîsi ve Peygamber'in Sünnetini tamamen reddetmeye yönelmeleri, bu korkuları daha da güçlendirmektedir. Müslüman, 'Peygamber'in Sünneti' kavramından vazgeçemez; dolayısiyle bu noktada ulemânın tutumuna hücûm etmek imkânsız olmaktadır. Öte yandan muhtevâsı ne kadar şümullü olursa olsun, Hadîs'in gerçek bir tenkide tâbi tutulması, burada ve başka yerde de işaret ettiğimiz gibi, konuya açıklık getirir. [184] Hattâ bir hadîsin Peygamberden çıkmadığının veya birçok hadîsin Peygamber devrinden sonraki devirlere ait olduğunun gösterilmesi, bu hadîslerin reddedilmeleri gerektiği anlamına gelmez. Asıl olan, **"muayyen bir hadisin geçmişte ne gibi bir görev yaptığını veya yapmış olabileceğini ve İslâmın ondan hâlâ böyle bir görevi bekleyip beklemediğini"** açığa çıkarmak maksadıyla onun doğuş sebeblerini ve gelişmesini bilmektir.

Şu nâzik dönemde İslamı yeniden düşünme ve ifade etme görevi, III./IX. yüzyıldan bu yana müslümanların karşı karşıya kaldıkları mes'elelerin en ciddîsi ve köklüsüdür. Bu görevin gerekli şekilde yerine getirilmesi, ilk ikibuçuk yüzyıldaki icraata denktir. Diğer bir deyişle, müslüman bu konu üzerinde düşünürken doğrudan doğruya Hz. Peygamber'den hemen sonra gelen kuruluş devrine gitmek ve onu yeni baştan kurmak zorundadır. İşte toplumda güç kaynaklarını geniş ölçüde elinde tutan muhafazakârın, yalnız reddetmekle kalmadığı, çözmek

184. Bu eserin III. Bümümü; Fakat bu nokta, "Sunna and Hadîs" *Islamic Studies*,I/2 (June 1962),adlı maklemizde daha ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

gereğini bile idrâk edemediği asıl mesele budur. Hadîs'i kökten reddederek aşırı bir duruma itilmiş bulunan ve serbest bir kalkınmayı savunan tek-tek kişiler ve küçük gruplar, muhafazakâra karşı koymaktadırlar. Aslına bakılırsa, bu konuda dengeli bir görüşe varmak ve dolayısiyle şu nâzik zamanda neyin yapılması gerektiğini anlamak için bu iki taraftan hiçbiri, Hadis'in gerçek tarihî gelişimini bilmemektedir. Hakikatte İslâm hakkında sağlıklı tarihî bir düşüncenin geliştirilmesine duyulan ihtiyaç, onu başarılı bir şekilde yeni bir ifadeye kavuşturmanın başta gelen arzusu ve şartı olmaktadır.

İşte İslâm tarihi üzerinde böylece düşünme imkân ve kaabiliyeti -bununla ne demek istendiğini, incelememiz süresince açıkladık; tarihî düşünce ile dar anlamda tarihî metinlerin tahlilini kasdetmiyoruz- medreselerimizde uygulanmış olan eski eğitim sistemimizden doğamaz. Çünkü medreseler, teşkilatlanmış hâlleriyle ortaya çıktıkları ilk günden beri, yeni sistemler vücuda getirmeyi değil, sadece mevcut olan fikirler sistemini nesilden nesile aktarmayı gaye edinmiştir. Dolayısiyle onlar, araştırma rûhunu ve müstakil düşünceyi yerleştirmekle ilgilenmemişlerdir. Tam aksine, onlar, bu rûhu devamlı kontrol altında tutmayı başarmışlardır; aksi takdirde onların varlık sebepleri ortadan kalkmış olacaktır. Bu gerekli araştırma rûhu, bugüne kadar modern ilmî çalışmalarda da yeterli ölçüde ortaya çıkmış değildir. Daha önce XI. Bölümde İslâm eğitim sistemini anlatırken de işaret ettiğimiz gibi, evvelâ modern üniversite eğitim sistemimiz tamamen lâik olup, islâmî çalışma ve araştırmalar bu sistemin ana bölümlerinden biri olmamıştır. O hâlde modern eğitim sistemimiz, islâmî eğitim ve öğretime pek yer vermemektedir. İkinci olarak, bu sistem içinde İslâm'ı ilmî bir açıdan incelemek isteyenler, çoğunlukla Batılı müsteşriklerin öğrencileri olmuşlardır. İslâmî çalışmalara dikkate değer katkıda bulunmalarına ve gerçekten bu alandaki modern araştırmaların öncüleri olmalarına rağmen, Şarkiyatçılar, İslâm'ı sadece tarihî bir done olarak, tâbir yerinde ise, 'tahlil edilmesi gereken ölü bir bünye' olarak incelemişlerdir. Bunun sonucu olarak, onların müslüman öğrencileri de bir tür Şarkiyatçı oldular.

Bu sonuncuların 'Şarkiyatçı oldukları' gerçeği, 'müslüman oldukları' gerçeğiyle mekanik olarak yanyana yürümüştür. Genelde bu iki gerçek birbirini etkilememiş ve bu birleşme meyve verememiştir. Gerçi şurada veya burada bazı istisnalar olmuştur; fakat bunlar sık-sık görülmediği için, esasa tesîr edecek bir öneme sahip olamamışlardır. Ancak son zamanlarda islâmî çalışmalar bazı üniversitelere girmiştir. Fakat burada en başta gelen problem, bu çalışmaları yerli yerine oturtacak ve gelecek için insan yetiştirecek yeterli ve kabileytli personelin bulunmayışıdır. Daha yakın zamanlarda, hattâ şu kitabın yazıldığı sıralarda birtakım yeni gelişmeler olmaktadır: İslâm'ı yeniden yorumlamak ve geleceğin ilim adamlarını yetiştirmek için Pakistan'da bir İslâm Araştırmaları Enstitüsü kurulmuş, Kahire'deki el-Ezher yeni bir düzene sokulmuş ve bünyesinde bir araştırma kurumuna yer vermiştir. Şüphesiz bu gelişmelerin, beklenen meyveyi vermesi belli bir zaman alacaktır.

Eğer İslâm dünyasındaki muhafazakârlık problemi bir ciddiyet arzediyorsa, maddeciliğin İslâm toplumuna meydan okuması daha bir ciddiyet arzetmektedir. Bütün toplumlarda, hattâ İslâm toplumu gibi dînî bir anlayışa veya güce dayanan, veya dayandığını öne süren toplumlarda 'dine ilgisiz' güçler daima varolagelmişlerdir. İslâm toplumunda da böyle sınıflar hiçbir zaman eksik olmamıştır. Çok kere açıkça ortaya atılan, fakat aşağı yukarı şuursuz ve sessiz bir şekilde daha güçlü olarak faaliyet gösteren bir iddia sebebiyle, bu maddeci cereyan, günümüz İslâm toplumunda ölçüye sığmayan bir güce ulaşmıştır. bu iddiaya göre müslümanlar (veya Doğulular) esas itibariyle ve vazgeçilmez bir şekilde mânâcı, Batılılar ise maddeci'dirler. Gelişmek için Doğunun yapması gereken şey, Batının teknik imkânlarını (maddî yönünü) alıp, bunu zâten sahip olduğu mânâ yönüyle birleştirmek ve böylece her şeyi yoluna koymaktır. Bu cereyanın Batıda yayılmasına bizzat Batılılar bile yardımcı olmuşlardır. Fakat bu tutum Doğuda -şüphesiz kısmen de olsa bir propaganda şekline bürünerek- çok talihsiz sonuçlar doğurdu. Çünkü o, Doğuda muhafazakâr çevrelerde sahte bir sükûnet ve üstünlük fikrî vücûda getirmenin yanısı-

ra, sözde Batılılaşmış sınıflar arasında ahlâkî kurallara pek yer tanımayan çıplak ve ürkütücü bir maddeciliğin gelişmesinin de sorumlusu olmuştur. Bu sorumsuz bencilliğe bir tepki olarak yine bu Batılılaşmış sınıflar arasında Komünizm, câzip ve erişilmesi güç bir ideal olarak gelişmektedir. Komünizm, câzip ve erişilmesi güç bir ideal olarak gelişmektedir. Her iki durumda da toplumun sahip olduğu eski mânevî güçler pek etkili olamamaktadır. 'Yeni Toplum'dan söz eden genellikle maddeci aydındır; o, uygun düşeceğini düşündüğü takdirde İslâmın adını kullanmakta bile herhangi bir tereddüt göstermemektedir. Bu tür bir gayrimeşru 'yenilik' karşısında muhafazakâr, irkilmekte ve arada sırada sözkonusu bu yeniliğe bir takım sathî ve çok kere lâftan ibaret olan tâvizler verebilmekte ise de, esasında daha katı muhafazakâr ve inatçı bir duruma itilmektedir. Günümüz ulemâsının, bir anlamda, kendinden önce gelen ulemâdan (meselâ XI./XVII. ve XII./XVIII. yüzyıl ulemâsından) daha taviz tanımaz ve düşüncesiz bir muhafazakârlık içinde bulunduğu görülmektedir. Bu, kısmen an'anevî öğretim kurumlarının içinde bulundukları fikir yoksulluğundan, (çünkü günümüzde daha kabiliyetli olan kişiler gittikçe lâik eğitimin câzibesine kapılmaktadırlar) kısmen de modern lâik akımlar karşısında muhafazakârın gösterdiği şiddetli tepkiden ileri gelmektedir. Lâiklik yanlısı, muhafazakârı sadece lâiklik karşısında değil, aynı zamanda gerçek İslâmî Modernizmin karşısında bile tâviz kabul etmez bir duruma itmiştir; çünkü muhafazakâr, karşı karşıya bulunduğu durumu doğru-dürüst tahlil edememekte ve hastalıkları teşhise gücü yetmemektedir. O, herhangi bir ayırım yapacak güçte olmadığı için modernizm kokan her şeyin, 'ilerleme'nin mihrâbı önünde dînî şuuru, açık (lâiklik) yâhut gizli (Modenizm) kurban etmeğe çalıştığını düşünerek, modernizmden ciddî olarak şüphe etmektedir.

Bu durumun tek çaresi modern eğitim sisteminin bir reforma tâbi tutulmasında, okul ve kolejlerde diğer konuların yanısıra gerçek islâmî değerlerin de öğrencilere verilmesinde yatmaktadır. Ancak bu yolla modern lâik eğitim, anlamlı bir şekilde geniş, şümûllü islâm kültürü içinde kaynaşarak yapıcı

olabilir. Aksi takdirde lâik eğitim, bir bünyenin üzerine rastgele yapıştırılmış yabancı bir parça olarak kalmaya devam eder. Fakat burada bir kez daha karşımıza çıkan soru şu olacaktır: İslâm'ın vereceği şey nedir?.. İslâm'ın, kelâmî ıstılahlara göre yapılmış olan alışılagelmiş ifadesi, ne modern insan tarafından tam olarak anlaşılabilmekte ne de -mücerret zihnî çaba sonucu anlaşılsa bile- modern durum için bir anlam ifade etmektedir. Aslında bu kelâm, oldukça özel şartlar altında, kesin ve müşahhas dînî-ahlâkî sorulara cevap vermek amacıyla gelmiş olup, tarihin damgasını açıkça sırtında taşımaktadır. O hâlde bu sorunun cevabı yine şuna dayanmaktadır: İslâm o şekilde takdîm edilmelidir ki, modern insan onu anlasın. Başka bir deyişle dîn bu insan için bir anlam ifade etsin. Bunu yaparken Ortaçağ'da gelişmiş olan kelâmımızın önemle üzerinde durduğu hususlar değişecek veya belki de büsbütün atılacaktır. Yukarıda bu bölümde bununla ilgili önemli bazı örnekler verdik. Ve yine örnek kabîlinden bu yeni çalışmanın nasıl bir yol izleyebileceğini göstermeye çalıştık. Ancak bu yolla İslâm'ın ezelî değerlerini ve temel dînî hayatını, içinde boğulup kaldığı tarihî husûsiyetin ağırlığından kurtararak ihyâ etmek mümkün olacaktır. Eğer İslâm kelâmı ve hukuku, modern insanın ve toplumun ihtiyaçlarına cevap vermekle kalmayıp, onları nihilizmin mâneviyat bozucu tesîrlerinden kurtaracaksa, İslâm'ı yeni bir ifadeye kavuşturma görevi yerine getirilirken önemli bir ihtiyacın daha karşılanması gerekecektir. Yeniden-kurma işleminde özellikle dînî ve ahlâkî duygulara hakettikleri yer verilmeli ve bu duygular ana unsurlar olarak bütünle kaynaştırılmalıdır. İslâm'ın daha önceki ifade edilişinde, yâni eski Şerîat disiplinlerinde bu unsurlara lâyık oldukları yer verilmediğinden dolayı, tasavvuf, yarıbağımsız bir dînmiş gibi gelişmiş ve büyük ölçüde ulemânın temsil ettiği 'resmî' İslâma ters düşmüştür. Tasavvufun, gelişmesi esnasında bazı hususlarda büyük hatâlara düşmesi, birtakım genel ve derin sosyal faktörler yüzünden olmuştur. Fakat onun başlangıçta ve temelde bir takım dînî ihtiyaçlardan doğduğu, hiçbir zaman inkâr edilemez. İslâm'da görülen ıslâhat hareketleri, özellikle günümüzde, geride genel ve tek yanlı

bir tasavvuf-aleyhtarlığı bırakmıştır. Özel metod ve tekniklere sahip olan teşkilâtlanmış tasavvufun, toplum-dışı ve ahlâkî ilgisizlik vasıflarına sahip bir anlayışı sînesinde barındırmak zorunda olduğu kabul edilebilir. Zaten onun yarı müstakil bir dîn gibi varlığını sürdürmesini, ne İslâm ne de günümüzün insanı kabul edebilir. Diğer yandan, 'kalb'in gerçek derûnî hayatı -ki bu hayat tasavvufun özünü oluşturur- Şerîatla birleşip kaynaşmalıdır. Bunun ihmâl edilmesi, uzun vâdede, modern lâikliğin yıkıcı hücumlarına yol açar.

İslâm, "Allah'ın irâdesine teslim olma"dır, yâni Allah'ın emrini ve Alhâkî Buyruğu, dünyanın fizîkî dokusunda uygulamaya azmetme'dir. Bu uygulama Allah'a hizmettir; O'na ibâdettir. Müslüman, bu hizmeti yerine getirebileceğine, getirmek zorunda olduğuna dair **inancını** asla yitirmemiştir. O kendi kendini yokladığı şu sıralarda, daha önce asla tasavvur etmediği bir bütünlük içinde bu hizmetin anlamını idrâk etmeye çalışmaktadır. Müslümanın şu anda doğmakta olan tasavvurunun derecesi, genişliği, tamlığı ve faaliyeti, sâdece kendi geleceğini değil, çevresindeki dünyanın da büyük bir kısmını etkisi altına alacaktır.

Sonsöz

Bu kitabın ana kısmının kaleme alınış tarihi üzerinden aşağı yukarı on beş yıl geçti. Bu süre içinde İslâm dünyasında siyasî ve iktisadî alanlarda bazı önemli gelişmeler oldu. Bir takım İslam ülkelerini petrol sayesinde ekonomik güce ulaşmaları, bütün sonuçları şimdiden tahmin edilemeyecek olan tarihi bir tesadüftür. Şu sıralarda sadece Suudi Arabistan, muhtelif topluluk ve ülkeleri güçlendirmek, Arapların ve İslâmın yanına iyi niyetleri çekmek için Afrikada ve daha başka yerlerdeki memleketlere yardımda bulunmak suretiyle bu yeni gücü doğrudan doğruya kullanmaktadır. Bu gücün görünüp kaybolan bir hususu mu, yoksa önemli bir şey mi olduğunu ancak zaman gösterecektir. Fakat bu arada Suudi Arabistan, komünist olmayan dünyanın tamamında ve özellikle petrol üretmeyen Müslüman ülkelerde dikkatleri üzerinde toplayan bir merkez durumuna gelmiş bulunuyor. Mısırda (mesalâ Şeri'atın bütün yasama faaliyetinde kaynak olduğunu ilân eden yeni anayasasında) Pakistan'da (Mirza Gulam Ahmed'in- ölümü 1909-nebiliğine veya veliliğine inanan Ahmediler'in 1974 anayasasında gayri-müslim ilân edilmelerinde) görülen muayyen gelişmelerin doğrudan doğruya Suudi Arabistan'ın etkisine bağlı olduğu söylenmektedir. Petrolün birkaç on yıldan fazla sürmeyeceğinin idraki içinde olan petrol üretici ülkelerin ekonomik kalkınma meselesini ölesiye ciddi tuttuklarından şüphe edilemez. Birçok bakımdan ortaçağ-öncesi

diye nitelendirilebilecek bir durumdan çağdaş teknolojinin girdabına dalıveren Suudi Arabistan gibi bir ülkenin sağ duyusunu ve uyanıklığını takdirle karşılamak gerekir.

Ne var ki, bu sağduyu pratikliği, kendi sırasında, kavramların analitik, kritik ve sintetik bir tarzda ele alınmasını sağlayan yeteneğin geliştirilmesine götürmeğe mecburdur; zira bilimsel teknolojinin tekâmülünde sağduyu pratikliği çok fazla ileri gidemez. Fikirlerin ele alınıp kullanılması hassas bir iştir. Bununla beraber, fikirler ve onların sürekli gelişmesi, beşerî tekâmülün ve medeniyetin öz yapısının can damarını oluşturur. Öyle ki, onlarsız hiçbir medeniyet kurulamaz veya devam ettirilemez. Nasıl ki fikirlerin gayesiz ve vahşice büyümesi ahlâkî çöküntünün sebebi veya işareti olabilirse, onların eksikliği de Suudi Arabistan gibi dînî ve ahlâkî konularda darlık ve katılık içinde olan (puritanik) ülkelerin, serbest düşünceyi yasaklamak suretiyle geliştirme gayreti içinde oldukları aynı beşeri ruhu ölüme mahkum eder.

Suudi Arabistan ve Libya gibi "piritanik" ülkelerin fikirler karşısında gösterdikleri kayıtsızlık veya düşmanlık, aslında ortaçağın sonlarında başlayan genel bir akımın aşırı bir halini oluşturmaktadır. Felsefe hareketlerinin İslamın kendi içinde ortaya attıkları bazı fikirlerden korkan sünni İslam, felsefeyi ders programından cin kovan gibi çıkardı. Felsefe de 'İrfan' diye bilinen bir çeşit fikri mistisizm içinde güzel bir şekilde geliştiği İran hariç, yaşayabildiği yerde yoksulluk içinde hayatını sürdürdü.

Beşinci ve yedinci bölümlerde işaret ettiğimiz gibi, Müslüman kelamcılar, filozofların (felâsife'nin) felsefesi kadar şa'şaalı ama Islama daha sadık ve Kur'ana dayalı yeni bir felsefe ortaya koyamadılar. Bunun yerine sun'i bir şekilde İslama sadık görünmesine rağmen, aslında birçok bakımdan felsefenin karikatürleri niteliğinde olan belli bazı dogmatik hükümler koydular. Sözgelişi, ölümü müteakip fiziki dağılmadan sonra yaşamaya devam eden bir çeşit "aslî atom" (**'ucb al-zanab**) var olduğunu söylemek ve Allah'ın bunun çevresinde ya asıl bedenle aynı yahut ona benzer bir beden yaratacağını öne

sürmek suretiyle fiziki haşrı ispat etmeye çalışan iddia buna örnek teşkil eder.

Fakat başka bir yerde de belirttiğimiz gibi,[185] Kur'ânı açık felsefi nitelikte bazı önemli öğretilere sahip bulunmakla kalmıyor, aynı zamanda bu öğretilerle tutarlı olan şumullü bir dünya görüşünün kurulmasını sağlayan bir katalizör görevini yapabilecek bir özellik taşıyor. İslam tarihinde buna sistemli bir şekilde asla teşebbüs edilmemiştir. Oysa edilebilir, edilmelidir de.

Bu genel dünya görüşünden sonra Kur'ânî temele dayalı bir ahlâkın geliştirilmesi için de sistemli bir çaba ortaya konmalıdır; çünkü açıkça formüle edilmiş bir ahlâk sistemi olmadan İslam hukukuna hakettiği asla verilmiş olmaz. Dördüncü bölümde işaret edildiği gibi, İslâm hukukçuları, kesin anlamda hukukî olanla ahlakî olan arasında açık bir ayırım yapmamışlardır. Bunu yapmamış olmanın bir faydası, hukuka (modern laik hukuk sistemlerinden farklı olarak) yaşayan ahlakî değerlerin girmesini sağlamış olmasıdır; fakat aynı sonuç, hukuk ile ahlakı sistemleştirmek, birinciyi ikinciye organik bir şekilde bağlamak suretiyle de elde edilebilir. Hukuk, mevcut duruma da hakettiği önem verilmek suretiyle, Kur'an ve Peygamber'in sünnetinden gelen hükümlerin sistemleştirilmiş ahlâkî yapısından çıkartılıp geliştirilmek zorundadır. Böylece, hukuk değişen sosyal durumlara uyacak fakat ahlâkî değerler, yahut uzun vadeli ictimai-ahlakî hedefler süreklilik arz edecektir. Bu da bugüne kadar yapılmamış, sadece, bunun yerine, ölü, yahut tamamen şeklî ve zahirî formüller üzerinde ısrar edilmiştir.

İşte bu aslî ve kaçınılmaz görev için fikirlerin yeniden geliştirilmesi ihtiyacını duymak zorundayız. Ortaçağdan kalma kelam, kukuk ve tasavvuf mirasımız hakkında IX. bölümde hüküm vermiş ve bu mirasın yeniden inşası için çağrıda bu-

---

185. Bu, benim henüz basılmamış olan *Islamic Education and Modernity* (İslam Eğtiimi ve Çağdaşlık) adlı eserimin IV. Bölümünde etraflıca açıklanmıştır. Bu eser daha sonra *Islam and Modernity* (Chicago, 1982) başlığı altında yayınlanmış ve *İslam ve Çağdaşlık* (Ankara 1990) adı ile te Türkçeye çevrilmiştir(çev.)

lunmuştuk. Burada tekrar altını çizerek söylemeliyiz ki, bizim ortaçağ İlâhiyat geleneğimiz -ister mu'tezilî, sünnî veya şiî olsun- esas itibariyle bir tarih ürünü olup bizzat Kur'an ve Peygamber ile doğrudan ilişkisi pek fazla değildir. Hatta belki de şunu söylemeliyiz: İslâm İlâhiyatı felsefesi, ortaçağın mirasına dayanılarak kurulmaktan ziyade, Kur'an temeli üzerinde yeni baştan inşa olunmalıdır. Sözgelişi, ortaçağın ilâhî zat ve sıfat anlayışları yeniden nasıl kurulabilir? Sıfatların imkânına dair Mu'tezilî görüşünden - ki Mu'tezile başkalarının yanısıra bu görüşün temsilcileri ile de ihtilaf içindeydi- etkilendiği açıkça meydanda idi. Fakat üç uknumdan bir Tanrının nasıl çıktığını tasavvur etmeyi bilmek; Kur'anın ulûhiyet anlayışı üzerine nasıl bir ışık tutabilir? Öyle ise, Mutezilenin bu nazariyesinin bizzat çıkış noktası ve onun etrafında oluşan bütün ihtilaf ve tartışma yanlıştır.

Fakat ortaçağ İslam düşüncesinin en büyük eksiği, ahlâk alanında olmuştur. Yunan felsefesine, İran geleneğine ve tasavvufî dîndarlığa dayanan birçok eser kaleme alınmış olmakla birlikte, bütünüyle Kur'ana dayalı tek bir ahlâk eseri gösterilemez. Bütün o yazılan eserler, az veya çok Kur'anî görüşlerle kaynaştırılmış olmakla birlikte, onların esas itibariyle sözkonusu görüşleri dile getirdikleri söylenemez. Öz itibariyle doğru olmasına rağmen, hadis literatürü dahi, dağınık ve soyut karakterinden dolayı, Kur'anla karşılaştırılmalıdır. Böyle bir eser, Kur'anın özünü temsil edecektir; çünkü Kur'an esas itibariyle bir hukuk kitabı değil, kelamî bir temeli ihtiva eden ahlâkî bir öğretidir. Hukukçularımızın açık hukukî delâletleri olan ayetlerden hukuk kuralları çıkarmakta yeterli ölçüde ileri gitmedikleri halde, Kur'an'ın edebî yahut ahlâkî ifadelerini hukukî ifadelere rahatça çevirme işinde ekseriyetle çok ileri gittiler. Meselâ otuzüçüncü surenin 28-29. ayetlerinde Peygamber'in, hanımlarına şunu söylemesi emir buyurulur: Eğer onlar dünya hayatını ve süslerini istiyorlarsa o bunları verecek fakat daha sonra da gitmeleri için onlara iyilikle izin verecek... Ama onlar Allah ve Resulünü istiyorlarsa..." Bu âyetlerin açık anlamı ahlâkî niteliktedir; yani Peygamber'in hanımları dünya metaının arzusu içinde olmamalıydılar. Fa-

kat hukukçular bunu **tahyir** anlamında aldılar: yani bir insan hayatının herhangi bir döneminde, hanımını da kendisiyle kalmak veya boşamak gibi bir seçimle -hukuki bir prosedür olarak- başbaşa bırakabilir. Bunun **tevfid** adı verilen başka bir hukukî prosedürden farklı olduğu dikkatten kaçmamalıdır. Buna göre, koca evlilik aktine bir madde ekleyerek hanımına kendisini boşama hakkını tanıyabilir. Öte yandan, hanımları arasında adaleti gerçekleştirmekten korkuyorsa, bir kimsenin birden fazla kadınla evlenme imkanına sahip olmadığını açıkça söyleyen IV. surenin 3. ayeti, bir hukuk ilkesi muamelesi görmemiş ve mesele kocanın kararına bırakılmıştır. Yine, XXIV. surenin 33. ayetinde Kur'ân âzadlık mukavelesine bağlı bir ödeme neticesinde kölelerin serbest bırakılmasını istediği halde, hukukçular, mezkûr ayeti hiçbir hukukî bağlayıcılığı olmayan bir "tavsiye" hükmü olarak görmüşlerdir. İşte bundan dolayıdır ki, Kur'anın ahlâk değerlerinin ayrıca ele alınması ve kanunların daha sonra onlardan çıkartılması son derece önemli olmaktadır.

Eğer İslam, yeni dünya düzeninin şekillendirilmesine olumlu bir şekilde katılacak ise, sağlam bir İslâm düşüncesi geliştirmenin yanısıra, her İslâm ülkesinde ve İslâm ülkeleri arasında yeterli bir tür siyasi düzenlemenin gerçekleştirilmesinde mutlak zaruret vardır. İslâm ülkeleri seviyesinde son on yılda bir takım gelişmeler olmuş ve bunlar iki İslamî Zirve Konferansının (1969 da Rabat'ta ve 1974'te Lahor'da olmak üzere) yapılması ve Cidde daimi bir İslam Konferansı Teşkilatı Sekreterliğinin kurulması sonucunu doğurmuştur. Gündeminde iktisadî-kültürel konular ve bir Müslüman haber ajansı kurmanın yararları üzerinde düşüncelerin yer aldığı bakanlar seviyesinde sık sık toplantılar yapılmış, bu arada bir İslâm Gelişme Bankası hemen faaliyete geçiriliştir. Sözkonusu gelişmelerin, sıradan bir müslümanın İslâm ve İslâm birliği karşısında duyduğu yoğun hissi bağlılıktan dolayı ortaya çıktığı şüphesiz doğrudur. Bununla beraber, genel olarak denebilir ki, yönetici seçkinler açısından bu durum, İslâmî bir ictimai-siyasi düzenin şuurlu bir tasavvurundan ziyade, Batı hegemonyası karşısında duyulan kızgınlığın güçlendirdiği ortak tarihî

geçmiş hasretiyle ilgili bir meseledir. Gerçi bu hasret duygusu çok güçlü olabilir. İslâmın, devletin ve kollektif hayatın temeli olmaktan çıkarıldığı ve yeni bir neslin dümeni tuttuğu Türkiye gibi ülkelerde bile, doğrusu, İslâm, milliyetçi duygunun bir parçası haline gelmiş gibidir. Meselâ, İslâmî bir platform üzerinde duran ve parlementoda elle tutulur bir üye sayısına sahip olan (tek başına veya kendisine yakın partiler ve gruplarla birlikte) bir siyasî parti, Türkiye'de 1973 seçiminden sonra ortaya çıkmış bulunmaktadır.

Ne var ki, iktisadî-siyasî bir İslâmî görüşün bulunmayışından dolayı birçok İslâm ülkesinde görülen çeki-düzen vermeler, hayret uyandırmaktan öteye gidememektedir. Pek tabii, İslâm tek parça bir iktisadi ve siyasi düzenin adı değildir. Birinci ve II. bölümlerde de açıkça ifade edildiği gibi, Kur'anın temel isteği, eşitlikçi ictimaî ve iktisadi değerlerin gerçekleştirilmesini amaçlayan ahlâk temeline oturmuş bir sosyal nizam kurmaktır. Bu değerler üzerine kurulan ve bir ülkenin kaynaklarının sınırını dikkate alan her sistem, İslâmî olacaktır. (İnsan haklarının inkârı ve yükümlülüklerin kabul edilmesi, elbette kınanan tutumlar arasında yer almak durumundadır) O halde, ne sosyalizm, ne de kapitalizm, kendi başına, İslâmın talep ettiği bir düzen olmaktadır. Eğer bütün İslam dünyasının bugünkü zenginliği İslâm topluluğu tarafından eşitlik içinde paylaşılmış olsaydı (ki böyle bir şeyi rüyada bile göremeyiz) üretim araçları konusunda köklü bir sosyalleşmeyi belki de gereksiz kılacak yeterli kapitalin olduğu görülürdü. Fakat hâlen mevcut mali şartlar dikkate alınacak olursa, Libya veya Irak'ın "sağcı', Bangladeş'in ise "solcu" bir ülke olması beklenirdi. Oysa durum neredeyse tam tersidir. Bunun sebebi, yönetici seçkinlerin gerçekciliğin taleblerini ve İslâm'ın ictimaî-ahlâkî buyruğunu dikkate almadan kapılıp gittikleri her çeşit "ideoloji"nin etkisinde kalmalarıdır.

Üçüncü halife Hz. Osman'ın dönemine gelinceye kadar İslâm'ın ictimaî- ahlâkî adalet duygusu gücünü korudu ve özellikle Hz. Ömer'in aldığı muayyen tedbirler sayesinde devlet, böyle bir adaletin gerçekleşmesinin vasıtası kabul edildi. Ne var ki, Osman'ın hilafetinin ikinci yarısında durum kötüye

gitti. Bedevî kabilelere, İranlı mevaliye ve daha başkalarına gitgide huzursuzluk getiren yaygın sosyal değişme, ve kısmen de Hz. Osman'ın Mervani ailesinin aç gözlülüğü yüzünden devlet, bu imajını yitirdi ve onu İslâm tarihinde etkili bir şekilde bir daha kolay kolay ortaya koyamadı. Bazı yöneticiler diğer bazılarından daha iyi olabildiler, ama Kur'an'ın, devlet idealleri ile ekonomik adalet arasında gözönüne aldığı canlı bağ bir daha bağlanmayacak şekilde koparıldı. Abbasiler döneminde İran'dan gelen ve İslâm devletini çok derinden ve kalıcı bir şekilde etkileyen daha sonraki adalet fikri, toplum ile yönetici arasındaki ilişkiden ziyade toplum içindeki sınıf dengesine uygulandı. Toplumla yönetici arasında korkunç bir uçurum doğdu; oysa, devlet hayatında gittikçe karmaşık hale gelen kaçınılması imkânsız icraat farklılaşması hususu ne kadar gözönünde bulundurulursa bulundurulsun, yönetici, nazari olarak, Toplum'un iradesini yerine getirmek için toplum tarafından tayin edilmiş bir baş icracıdan başkası değildi.

Tıpkı sünni kelam görüşleri Harîcîlerin ve daha sonra da Şi'anın bazı aşırı görüşlerine tepki olarak nasıl doğduysa, Sünni siyaset nazariyesi de esas itibariyle pragmatizm içinde kök saldı. Harîcîlere zıt olarak Sünniler, yöneticinin büyük hatalardan azâde olmasının şart olmadığını öne sürdüler; Şiiler karşısında ise, İmam'ın yanılmaz ve aşkın olduğu görüşünü reddettiler. Bakillani şöyle soruyor: Ümmet İmam'a fikir verebildiğine, onu uyarabildiğine, verdiği hakları ondan alabildiğine [186] ve hatta, nazari olarak onu görevden alabildiğine göre, imam niçin yanılmaz olmak zorunda olsun? Buraya kadar güzel. Kaldı ki, yöneticinin gücü Ümmetin anayasası olan Şeriat tarafından da sınırlandırılmaktaydı; bu bakımdan "Müslüman Müstebid" (tiran) sözü, bir çeşit çelişkili ifade durumunda idi. Fakat tekrar edelim ki, Şeriat kendi başına gayrı şahsî bir şeydir; siyasî alanda faal olan kişiler -askeri komutanlar, yüksek dereceli memurlar ve, bazan, ulema- arasıra etkili; bazan da yönetici tarafından baskı altında tutulabilecek ve hesaba katılmayacak kadar zayıf durumda kalabilirlerdi.

---

186. *Kitab el-Tamhid*, Kahire, 1947, 184.

Çok kere bizzat yöneticiler tarafından ortaya çıkarılan bu insanlar, kimi temsil edebilirlerdi? Doğrusu, yönetici ile toplum arasında genelde bir bağ mevcut değildi; eğer günümüz dünyasında az çok birlik arzeden bir İslâm toplumu varsa, bu yöneticiler sayesinde değil, ulema ve şeriat sayesindedir.

Günümüzde yapılacak herhangi bir reform, eğitimle başlamak zorundadır. Her ne kadar İslâmi bir yön verme işi eğitimin ilk basamağında ortaya konmak durumunda ise de İslâm ve modern düşünce ancak yüksek öğretim düzeyinde, çağdaş ve hakikaten İslâmî nitelikte bir dünya görüşü oluşturmak üzere, kaynaştırılabilir. Bu konu hakkında 'Sonsöz'de bazı şeyler söyledik; daha ayrıntılı bilgi için okuyucu *İslam Eğitimi ve Çağdaşlık*'a başvurabilirler.[187] Her türlü beşeri faaliyet sahasında karışıklıklara sebep olan düşünce dünyasındaki ikilik, kaynaştırılmamış içtimai ve ferdî hayat, bu hayatı felçli duruma sokan hayal kırıklığı ve bunalımlar gibi *müslüman toplulukların mevcut problemlerinin uzun vadeli* çözümleriyle ilgili yegane yaklaşım, eğitim reformudur. Fakat eğitim reformu bir gecede ne gerçekleştirilebilir ne de sonuç verir. Bu reform, eğer göze alınırsa, ancak iki nesilde sonuç verebilen bir süreçtir. Bu arada hâlis bir İslami siyasal düzenlemeye yön vermek ve yüksek bir fikir yapısına ulaşmak için kısa vadeli tedbirler alınabilir ve bu, hayatın her yönünün İslamlaştırılması için etkili bir başlangıç noktası olabilir.

Siyasi hayata gelince, onun temelini bizzat İslam Toplumu oluşturmaktadır. Bu Toplum, Şeri'atı, yahut İslamî buyruğu kendisine gaye edinmek suretiyle varolmuştur, yani Toplum, kendi ferdi ve ictimai hayatında Şeri'atın tedrici bir surette gerçekleşmesini kabul etmiş durumdadır. Halife ise, Toplumun iradesini, yani Şeriatı hayata geçirme görevini üstlenmiş bir baş icra görevlisinden başka bir şey değildir. Tanımlanmış ve sınırlandırılmış bir süre için Toplum vekâletini almış olan seçilmiş bir cumhurbaşkanı veya başbakan, bugün bu görevi yerine getirebilir. Bu süreç, her bakımdan demokratik bir süreçtir, çünkü Toplum, Şeri'atı gönüllü olarak kabul

---

187. 185. nottaki eser.

etmek suretiyle yapılanmış durumdadır. Eğer Toplum, başka bir gayeye yönelmek için Şeri'atı terk etmek istiyorsa, bir grup insanın veya bir hükümetin ona İslâmı zorla empoze edebilmesi veya etmeyi arzu etmesi, sadece İslâmî açıdan saçma olmakla kalmaz, fiziki bakımdan da mümkün olmaz. Bu hür Toplum, kendi hür iradesiyle bir parlemento da seçer. Bu da İslami açıdan doğru, demokratik açıdan sağlıklı bir faaliyettir; başka türlü düşünmek için asla hiçbir sebep yoktur.

İslâm'da kimin yasa koyacağı, yani İslâmî buyruğu hukuki anlamda kimin yorumlayacağı İslâmı inceyen Müslüman ve Batılı birçok ilim adamını meraka sürüklemiştir. Bu merakın kaynağı İslâm'da değil, İslâm tarihinde yatmaktadır. Tarihte Toplum, en azından nazarî olarak, icranın başını seçtiği halde kanun yapan bir hey'et seçmedi. İslâmda hukuk alanında hüküm verenlerin yani kendi ahlâkî, fikrî etkileri ve okullarının yardımı sayesinde hukuki görüşlerini Toplum'un *geniş kesimlerine benimseten kimselerin tek tek kişilerden* ibaret olması, elbetteki tarihin bir tesadüfüdür. Aslında, Hz. Peygamber'den sonra gelen İslâmın ilk yıllarında, devlet başkam Toplum'un önde gelenleriyle resmi-olmayan istişarelerde bulunarak hukuki kararlar almaktaydı. Şimdi yasama yetkisine sahip seçilmiş bir meclisi İslâmî kanunları icra etmekten kim alıkoyabilir? Bu usul hakkında endişe duyanlar şunu düşünmektedirler: İslâm'ın hukuki yorumu seçilmiş kişilere (meclis üyelerine) bırakılamaz; çünkü onlar genellikle "İslâmı bilmezler"; dolayısıyle, İslâm hukuk alanına getirme işi ulemanın görevi olmaktadır. Bu, büyük ve tehlikeli bir yanılmadır. Her şeyden önce, Kur'an, kendi buyruklarının yorumunu yapmak için teknik bakımdan yetiştirilmiş kimselerin varlığını gerektirecek kadar esrarengiz ve zor bir kitap değildir. Öyle olsaydı, bütünüyle Toplum'a hitap etmezdi. Elbette Kur'an'ı anlamanın doğru bir yolu yordamı vardır. Sözgelişi, Kur'an'ın konularının ve fikirlerinin sergilenişini takdir edebilmek için onu tarihi perspektifle incelemek gerekir. (Aksi takdirde insanın bazı önemli noktalarda yanılması kaçınılmaz olur) Daha sonra, Kur'an, kendi ictimai-tarihî evveliyatı içinde incelenmelidir. Bu, sadece haklarında müfessirlerin 'esbab-

ı nuzul' diye adlandırdıkları hâdiselerin bulunduğu münferit ayetler için değil, bütünüyle Kur'an için sözkonusudur. Zira Kur' anın 'sebeb-i nüzulu' diye adlandırılabilecek bir putperest Mekke arkaplam bulunmaktadır. Bu küçük -ve-büyük (mirka-makro) evveliyatı anlamadan Kur'anın temel hamlesi ve gayesi ile Peygamber'in faaliyetini değerlendirmede bile büyük bir hataya düşme ihtimali mevcuttur. [188] Fakat bu yol ve yordamla ilgili teknik bir husus yoktur. Bazı güç konularda ise Meclis görüş almak için uzmana başvurabilir.

Ulemanın görevi yasa yapmak değil, öğretmek, irşad etmek ve İslâmın görüşlerini toplumda yerleştirme faaliyeti ile Toplum'un tamamına dînî önderlik yapmaktır. Açıktır ki, sadece halkın şuuru ve kafası İslâmi olduğu ölçüde yasama gerçek anlamda İslâmî olacaktır; ve sadece o ölçüde halk vakit yitirmeden bir İslâmî siyasal liderlik kurabilecektir. Ne Allah meclise hangi kanunu çıkaracağını söyler, ne de ulema ona doğrudan bir şeyi dikte ettirebilir. Ulemanın uzmanca tavsiyesi, komite ve konseyler kanalıyla meclise ulaştırılır. Bu sınıfın gerçek yaratıcı bağı, sadece Toplum iledir. Eğer bazı konularda birden fazla görüş varsa - ki birçok konuda görüş ayrılıkları olması kaçınılmazdır - halkın konuşma ve tartışma vasıtasıyla ikna edilmesine izin verilmelidir, çünkü demokratik bir toplumda başka bir yol yoktur.

Meclis, bir kanun çıkardığında o kanun doğru veya yanlış olabilir (çünkü hatasız hiçbir fert veya grup olmaz), fakat o, Toplum'un iradesini yansıttığı sürece hem İslâmî hem de demokratik olacak, yani Toplum'unun icma'ını temsil edecektir. Fakat bu, her zaman değişebilen bir icma olacaktır; Çünkü müzakere neticesinde azınlığın görüşü, çoğunluğun görüşü haline gelebilir. Bazı alimler icma'ın değiştirilebileceğine inanmakla birlikte, icma hakkında ortaçağda öne sürülen görüşler, genellikle, bir neslin ulaştığı icma'ın daha sonra gelen nesilleri de bağladığını kabul etmektedir. Bu durum da, icma

188. Bu noktanın daha geniş olarak ele alınmış durumu için bkz. 1. nottaki eserin "önsöz"ü ve *Islam: Past Influence And Present Challenge* (Islam: Geçmişteki Etkisi ve Günümüzdeki Meydan Okuyuşu, Edinburgh U.P. 1979) adlı eserin son bölümünü oluşturan "Islam: Challenges and Opportunities Today" adlı makalem.

doktrini üzerinde bir icma mevcut değildir. Yine, hangi konularda gerçek icma'ın bulunduğu hususunda da hukukçular açık bir anlaşmazlık içindedirler. Bazılarına göre, İslâmın şartının beş olduğu gerçeği hariç, hiçbir konuda icma yoktur. Bu beş şartın ilki Allah'ın birliğine şehadet etmektedir; ötekiler dört şartın ayrıntıları hâlâ tartışmaya açıktır. Bir de belli bir icma'ın (eğer böyle bir icma varsa) nasıl aktarılabileceği, yani onun sayıca daima az olanı şifahi yolla intikal edip edemeyeceği meselesi vardır. Her ne ise, burada sözkonusu olan, bir meclis tarafından ulaşılan kararın ortadan kaldırılamazlığı hakkında hiçbir hükmün bulunmadığıdır; buna rağmen o karar gerçek anlamda, Toplum'un icma'ını temsil eder oluşundadır.

İslâm, muayyen bir topluluğa veya millete ait olmayıp Ümmet'in dünyasına ait olduğundan dolayı, her ülkenin yasama organı olan meclisi, kendisini İslâm ülkelerinin "Uluslararası Meclisi"nde temsil etmek üzere bazı üyeler seçer. Böyle bir Uluslararası Meclis, her sene Hac'dan sonra Mekke'de iki veya üç hafta sürecek bir toplantı yapabilir. Meclis, muhtemelen üç yıllık bir süre için kendisine bir başkan seçebilir. Bu Meclisin görevi müzakere edilen konular hakkında yasaları çıkarmak olmamalıdır; o, sadece teklif ve tavsiyelerde bulunur ve bunlar, her ülkenin fizikî ve ictimaî çevrelerinde ortaya çıkan mahalli farklılıklar dikkate alınarak millî meclisler tarafından kanun hükmüne dönüştürülebilir. Fıkhî mezheplerin ilk gelişme dönemlerinde, meselâ Hicaz, Irak ve Suriye okullarında bu mahalli farklar mevcuttur. Hukukçular, bu farkları (mahalli olmalarına rağmen) genellikle Kur'anın ve Peygamber'in sünnetinin yanlış yorumlanmasına bağlıyorlardı. Günümüzde ise, mahalli çevrelerde çok daha büyük farklılıklar vardır. Fakat her Milli Meclis, Uluslararası Meclis'in tavsiyelerine mümkün olduğu ölçüde yaklaşan bir yasama faaliyetine koyulmak için elinden gelen iyi niyetli çabasını göstermek zorundadır. Aksi takdirde bütün çaba kör bir komediye dönüşür ve birlik arzeden bir "İslâm Dünyası"ndan sözetme imkânı ortadan kalkar.

Bu yolla yapılan bir kanunun gerçek anlam da İslâmî ol-

madığını söylemek için ortada hiçbir sebep yoktur. Doğrusunu isterseniz, sözkonusu kanun, ciddi anlamda, geleneksel mezheplerin kanunundan daha İslâmî olabilir, çünkü bu sonuncusu münferit yorumcuların eseridir. Bu insanlar ne kadar kabiliyetli ve büyük olurlarsa olsunlar, ferdî düşünce, kollektif düşünce ile yarış edemez. Öyle ise, ilâhî kanunu yorumlama yetkisine kimin sahip olduğu sorusu, sonunda hiç de ciddi bir soru olarak karşımıza çıkmaz, çünkü her çeşit yetki ve gücün fiziki kaynağı, Ümmetin bizzat kendisidir. Herkes bilmektedir ki, İslam'da ne bir Brahmanlar sınıfı vardır, ne de onda Hıristiyan kilisesini gerçek anlamda andıran bir kurum bulunmaktadır. Uluslararası İslam Meclisi fikrini, milliyetçi Türk düşünürü Ziya Gökalp'ın bir ifadesine dayanarak ilk ortaya atan Muhammed İkbal [189] olmuştu. H.A.R. Gibb, bu görüşü "İslama papalığın sokulması" olarak değerlendirmiş ve şiddetle eleştirilmişti. [190] Ben, bu eleştirinin dayandığı temeli bir türlü anlayamıyorum. Papalık kurumu, doğrudan doğruya Allah'ı temsil eder; oysa tasavvur edilen meclis, İslam toplumu' nun temsilcisi durumundadır. Birincisi yanılmazlık iddiasındadır; sonuncusu ise, tanımı gereği, öyle olması mümkün değildir. Fakat eğer İslamda yasamanın bir konsey veya meclis tarafından "tepeden inme" empoze edilemiyeceği, onun, mazide olduğu gibi, fertlere ait bir iş olması gerektiği fikri sözkonusu ise, niçin uluslararası meclisten ziyade **millî** meclis eleştirilmesin? Yukarıda söylediğimiz gibi, uluslararası meclisin dar anlamda yasa koymak gibi bir görevi olmayıp, yasamanın oluşması ve siyasetin şekillenmesi için takip edilmesi gereken yolları tavsiye etmekte, dolayısiyle bir danışmanlık vazifesi icra etmektedir. Görevi yasa yapmak olan milli meclise gelince, o, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, asla yanılmaz olmayıp, onun çıkardığı kanunlar, değişmeye, hatta iptale açıktır. Daha da önemlisi, bu meclis hiçbir şeyi tepeden empoze edemez, çünkü o, bizzat hak tarafından sadece birkaç yıllık bir süre için seçilmiştir.

---

189. M. Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1962, 173 vd.
190. H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1946, 112 vd. özellikle, s. 113-4.

Yüksek bir fikri yapının (entellektüelizmin) ortaya konmasına gelince, biz burada ondan kısaca söz ettik ve geniş bilgi için de okuyucunun **İslam Eğitimi ve Çağdaşlık** adlı monografimize başvurmasını söyledik. Kur'an'a ve Peygamber'in sünnetine dayalı olarak gelişen bir kelam, felsefe, ahlâk, hukuk ve sosyal bilim, aslında, eğitimle ilgili her çeşit gerçek ıslahat faaliyetinden önce gelmesi gerekir. Çünkü her ne kadar islah edilmiş bir eğitim, yüksek bir fikri yapı ortaya çıkarabilirse de (ve çıkarırsa da), yüksek nitelikli yaratıcı eserlerde ifadesini bulan genel fikri bir mayanın varlığını öncelikle farzeder. Şu sıralarda İslam entellektüelizmi fiilen ölü olup İslâm dünyası ürkütücü muazzam bir fikir çölü manzarası sergilemektedir ki, onun yabani derinliğinde nadiren bir düşünce kıpırdamakta ve yine onun öldürücü sessizliği bir endişenin hayaletini andırmaktadır.

İşte Muhammed İkbal'in takriben kırk yıl önce genç neslini samimi duasma muhatap seçtiği Toplum, bu Toplum idi:

Allah senin ruhunu (yeni) bir fırtına ile tanıştırsın
Zira senin deniz sularında nadiren bir hareket var. [191]

Aslında, İkbal'in ölümünden önce aşağı yukarı bir asırlık dönemde önemli bir fikir mayası vardı. Fakat ondan sonra gelen yarım asırlık zaman niçin bu kadar çok kısır oldu? Buna verilecek cevaplardan biri şu olabilir: İslâm dünyası bu yarım yüzyılda Batı koloniliği karşısında verdiği hürriyet mücadelesiyle, hürriyetini kazandıktan sonra ise yeniden kuruluş programlarıyla meşgul olmuştur. Fakat insanların problemler karşısında şiddetle zorlandığı ve tehlikeli bir mücadelenin içine sürüklendiği zamanlarda yaratıcı güçlerin görülmemiş yüksekliğe ulaştığı da doğrudur. Fikrî yapılanma ve manevî yeniden-canlanmanın ya çok az yer aldığı, yahut hiç bulunmadığı bu "yapılanma", nasıl bir yeniden-inşa olmaktadır? Denebilir ki, İkinci Dünya Savaşı sonrası Batıda da fikri yaratıcılık geriledi. Şimdi ise Batı, ne gayeleri ne de önemli herhangi bir muhtevası bulunan bir medeniyetin "araçları"nı

---

191. M.Iqbal, *Darb-i Kalim, (Kulliyat-ı Iqbal,* Lahore, 1973 içinde) s. 544.

körü körüne varkılma çabası içindedir. Bu teknolojik patlama, bir anlamda, daha önce var olan bir fikrî patlamaya verilen ani cevaptır. Yüzyılları içine alan o dönem, insanın daha önce hiç yaşamadığı en parlak ve sürekli bir fikrî yaratıcılık ile vasıflandırılabilen bir dönemdi. Ne yazık ki o, amaçsız bir boşluk olarak da nitelendirilmiştir. O boşluk içinde, bir bütün olarak insan, yani muayyen endişeleri, somut zorlukları ortaya koyan egzistansiyel (varoluşsal) oluşumdaki müşahhas insan, gözden kaçtı. Bunu takip eden teknolojik çılgınlık da, yeterli ölçüde somut olmasına rağmen, aynı derecede amaçsızdır. Ne o entellektüalizm, ne de bu teknoloji, insana, ahlakî yahut insanî boyutunu da kapsamak suretiyle somut bütünlüğü içinde hitap etmektedir. [192] Ve Müslümanlar bu teknolojiyi sadece taklid etmektedirler.

Asıl soru, Müslümanların niçin Batıya bakmak ve onu taklid etmek zorunda olduklarıdır. Onlar, bütün insanlığa yol gösteren, başka medeniyet ve kültürlerden gerekli malzemeyi alıp içinde yoğurmak suretiyle dörtdörtlük bir medeniyet yaratabilen ve herşeyden önce tarihin akışını ahlak temelli bir sosyal düzenin kurulması hedefine yönetmeyi amaçlayan ve bütün insanlık için rehber olan bir öğretiye sahip olduklarını iddia etmektedirler. Bu büyük ve can alıcı rüyanın dile getirilmesi için gerekli olan fikri çaba göze alınmaya değmez mi? Müslümanlar, dünyayı tarih içindeki kendi kaderi karşısında ilgisiz bırakan o her iki dînî rüyayı ve insan tabiatına hakettiğini vermeyen, kısa görüşlülüğü ile tarihi eğip büken ve onun üstünü altına getiren komünizmin rüyasını açıkça reddetmişlerdir. Temelde doğru olan bu olumsuz tutumlar, müslümanları, hiç değilse kendi çabasını yeterli ölçüde somut olan bir gayeye yöneltmek için dahi olsa, bazı olumlu şeyler söyleme görevi ile karşı karşıya bırakmıyor mu?

Fakat, kanaatimizce, İslam dünyasının kendi kendini ihya etmedeki başarısızlığının en önemli ve en önde gelen sebebi, XIII. Bölümde tartışma konusu edilen temelci (**fundman-**

---

192. Şüphesiz ahlak hakkında çok sayıda yazı kaleme alınmıştır. Fakat onların neredeyse tamamı, fikri, analitik bir oyundur.

talist) tutum ve hareketlerin doğmasıdır. [193] Bunlar, hem Batı, hem de ilk İslâm medornizmi karşısında gösterilen bir tepkiyi temsil ederler. Onların ana hamlesi, İslâm dünyasını Batıdan ayırmaya yarayacak bazı İslamî özellikleri bulup ortaya çıkarmaktır; çünkü onlar İslâm modernizmini, her iki dünyayı kolay bir şekilde özdeş saydığını düşünerek, suçluyorlardı. İslamın ayırdedici işaretleri ise genellikle şu noktalarda bulunuyordu: Faizsiz banka modeli, zekât ve kadının geleneksel rolü (Batı topluluklarında gittikçe artan bir oranda yaşanan aile çökmesinden dolayı bu konu önem kazanmaktadır) Bu taleplerin hepsi de yerinde ve yararlı. Ne var ki, "temelcilik", onları kendi önemlerinden dolayı değil, İslam toplumuna Batı karşısında getireceği ayırıcı vasıflardan dolayı öne sürmektedir. Bunun sonucu olarak da bu ve benzeri konulara yönelen güdük ve sağlıksız bir yaklaşım ortaya çıkmaktadır. Meselâ, Kur'anın yasakladığı riba düzeni ile modern bankacılık ve faizi aynı saymak iki şeyi açıkça karıştırmaktır; çünkü faiz, modern 'gelişimci ekonomi' kavramı çerçevesinde olan ve tamamen farklı fonksiyonu olan özel bir düzenlemedir. Zekat da hiçbir İslâm ülkesinde uygulanmamaktadır, çünkü onlar başka vergi sistemlerine alışmış durumdadırlar. Kadının geleneksel rolünü devam ettirmenin toplumun başka alanlarında, özellikle de eğitim ve ekonomi sahalarında ortaya çıkan değişme hadisesi ile birlikte mümkün olup olmayacağını bekleyip görmek gerekecektir.

Bununla beraber, İslâmın hem hususiyeti hem de pratikliği, burada dile getirildiği gibi, yeryüzünde ahlâk temeline dayalı bir sosyal düzen kurmaya yönelik iyi niyetli bir çaba ile gösterilebilir. Eğer Müslüman, bu göreve başarıyla teşebbüs edebilirse, Kur'anın temel hamlesini uygulamaya koymuş ve intihardan başka bir şeymiş gibi görünmeyen durumdan insanlığı kurtarmış olacaktır. Bunu yapmazsa, onun için geride önemsiz, boş ve mağrur bir kendi kendini tatmin duygusuna dalmaktan başka çok az şey kalır, ve Kur'anda buyurulduğu gibi, gurura ve zanna kapılma, hakkın yerini tutmaz, bu yolla gerçeğe ulaşılmaz. (53, Necm, 28).

193. Ayrıca bkz. yukarıda 4. notta verilen kaynaklardan ikincisi.

BİBLİYOGRAFYA

GENEL ESERLER

Ali, Syed Ameer: *The Spirit of İslam*, Londra 1939.

Arnold, Sir T.W.: *The Preaching of Islam* (2. baskı), Londra 1913.

Arnald, Sir T.W.: ve Guillaume, Alfred: *The Legacy of Islam*, Oxford 1931.

Gardet, L.: *Connaitre l'Islam*, Paris 1958.

Gibb, H.A.R.: *Muhammedanism* (ikinci baskı), Londra 1961.

Goldziher, I.: *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1925.

Lammens, H.: *Islam, Beliefs and Institutions*, çev. Sir E.D. Ross, Londra 1929.

Birinci ve İkinci Bölümler

Ali, A. Yusuf: *The Holy Qur'an*, Lahor 1934, 1959.

Ali, Syed Ameer: *a.g.e.*

Andrae, Tor: *Die Person Mohammeds in Lehre and Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm 1918; ing. çev.: The Man and His Fatih, Londra 1936.

Archer, J.C.: *Mystic Elements in Mohammad*, Yale University Press 1924.

Bell, R.: *The Origin of Islam in its Christian Environment*, Londra 1926; *The Qur'an*, Edinburg 1937-39.

Blachere, R.: *Introduction au Coran*, Paris 1947.

Bowman, John, "Banû Isrâ'il in the Qur'ân", *Islamic Studies*,

II/4, Karaçi, Aralık 1963.

Buhl, Franz: *Das Leben Mohammeds*, çev.: H.H. Schaeder, Berlin 1930.

Gibb, H.A.R.: *a.g.e.*

Hamidullah, M.: *The Battlefields of the Prophet*, Lahor 1948; *Le Prophete de L'Islam*, 2 cilt, Paris 1959.

Horovitz, J.: *Koranische Untersuchungen*, Berlin ve Leipzig 1926.

İbn Hişâm, Guillaume, Alfred: *The Life of Muhammed*, Oxford 1958.

Jeffery, A.: *The Qur'an as Scripture*, New York 1952.

Levy, Reuben: *The Social Structure of Islam*, Cambridge 1958.

Muir, Sir William: *The Life of Mahomet* (kısaltılmış baskı), Edinburg 1923.

Nöldeke, T. ve Schwally, A.: *Geschichte des Qurans*, Leipzig 1909-38.

Roberts, R.: *The Social Laws of the Quran*, Londra 1925.

Watt, W. Montgomery: *Muhammad at Mecca*, Oxford1953; *Muhammad at Medina*, Oxford 1958.

Üçüncü Bölüm

Ali, M. Muhammed: *A Manual of Hadith*, Lahor (tarihsiz).

Encyclopaedia of Islam, "Ehl el-Hadîs", "Ehl el-Kelâm" maddeleri.

Goldziher, I.: *Muhammedanische Studien*, c. II, Halle 1890.

Guillaume, Alfred, *The Traditions of Islam*, Oxford 1924 (kısmen Goldziher'in eserine dayanıyor.)

İbn Kuteybe, *Te'vîl Muhtelif el-Hadîs*, Kahire, 1326.

İshak, Muhammed: *India's Contribution to Hadith Literature*, Dakka 1955.

Lammens, H. : *a.g.e.*

Margoliouth, D.S.: *The Early Development of Muhammeda-*

nism, Londra 1914.

Mişkat el-Mesâbih, ing.çev.: J.Robson, Lahır 1956-65.

Robson, J.: *An Introduction to the Science of Tradition*, Londra 1953.

Schacht, J.: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1952.

Sahifa Hammam b. Münebbîh, neşr.: M.Hamidullah, 5. baskı, Paris 1380.

eş-Şafi'i: *er-Risâle*, ing. çev. Majid Khadduri, Baltimore 1961.

Sıddıkî, M. Zübeyr, *Hadith Literature*, kalküta 1961 (İslâmî görüşü yansıtır). Hadis'i çeşitli yönleriyle ele alan çok sayıda kitap son zamanlarda Urdu diliyle Hindistan ve Pakistan'da basılmıştır.

Dördüncü Bölüm

Fyzee, A.A.A.: *Outlines of Muhammadan Law*, Londra 1949.

Hurgronje, C. Snouck: *Selected Works*, neşr.: G.-H. Bousquet ve J. Schacht, Leyden 1957.

İbn Teymiye: *es-Siyâse eş-Şer'iye*, Kahire 1951.

el-Mâverdî: *el-Ahkâm es-Sultâniye*, Kahire 1356.

Santilana, D.: *Instituzioni diritto Musulmano malichita*, 2. cilt Roma 1926-38.

Beşinci Bölüm

el-Eş'arî: *el-İbâne an Usûl ed-Diyâne*, ing. çev.: *The Elucidation of Islam's Foundation*, Philadelphia 1940; *Makâlât el-İslâmiyyin*, Kahire 1950.

Donaldson, D.M.: *The Shî'ite Religion*, Londra 1933.

Fyzee, A.A.A.: *A Shi'ite Creed*, Londra 1924.

Gardet, L. ve Anawati, M.M.: *Introduction a la theologie musulmane*, Paris 1948.

el-Gazâlî: *İhyâ Ulûmi'd-Dîn*, Bûlâk 1289.

Goldziher, I.: *Die Zahiriten*, Leipzig 1884.

Lammans, H. : a.g.e.

Lewis, B.: *The Origins of Ismâ'ilism*, Cambridge, 1940.

Macdonald, D.B.: *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Londra 1903.

Margoliouth, D.S.: *a.g.e.*

Kitab el-intisâr, neşr.: H.S. Nyberg, Kahire 1925.

Obermann, J.: "Political theory in early Islam, Hasan al-Basri's treatise on Qadar", *Journal of the American Oriental Society*, LV, 138-162, 1956.

Salem, E.A.: *Political Theory and Institutions of the Khawarij*, Baltimore 1956.

Şehrestânî: *Kitâb-ı Nihâyetü'l-İkdam fi İlmi'l-Kelam*, neşr. ve çev.: Alfred Guilaume, Oxford 1934.

Veccia Vaglieri, L.: "Le Vicende de Harigismo in epoca abbaside", *Rivista değli Studi Orientali*, XXIV, 31-44, 1944.

Watt, W. Montgomery: *Free Will and Predestination in Early Islam*, Londra 1948.

Wellhausen, G.: *Die religios-politischen Oppositions-Parteien im alten Islam*, Göttingen 1901.

Wensink, A.J.: *The Muslim Creed*, Cambridge 1932; *La Pensee de Ghazzali*, Paris 1940.

Altıncı Bölüm

Klopfer, H.: *Das Dogma des Imam al-Haramain al-Djuwaini und sein Werk al-Aqida an-Nizamiyyah*, Kahire ve Weisbaden 1958.

Laoust, H.: *Essai sur les Doctrines sociales et politiques de Taki al-Din Ahmad b. Taimiya*, Kahire 1939.

McCarthy, R.J.: *The Theology of al-Ash'arî*, Beyrut 1953.

Rahman, F.: *Prophecy in Islam*, Londra 1958.

Al-Râzî: *The Spiritual Physick*,çev.: A.J. Arberry,Londra 1950.

Schacht,J.: "New sources for the history of Muhammedan theology", *Studia Islamica*, I, 23-42, 1953.

Walzer, R.: Greek into Arabic, Londra 1961.

Yedinci Bölüm

Alberry, A. J.: *Revelation and Reason in Islam*, Londra 1957.

Averroes, *Thâfut at-Tahâfut*, çev.: S. van den Berg, 2 cilt, Oxford University Press 1954.

Boer, T. de: *The History of Philosophy in Islam*, Londra 1903.

Gauthier, L.: *İbn Rochd* (Averroes), Paris 1948.

El-Ghazâli: *Tahâfut al-Falâsife*, çev.: Sabih Ahmed Kemali, Lahor 1958.

Grunebaum, G.E. von: *Medieval Islam*, University of Chicago Press 1953.

Hourani, G.F.: (neşr), *Fasl al-Maqâl*, Leyden 1959. İng. çev.: İbn Rushd, Londra 1962.

McCarthy, R.J.: (neşir ve çeviri), "al-Kindî's Treatise on Intellect", *Islamic Studies*, III/2, Karaçi 1964.

Menasce, Pierre Jean de: *Bibliographische Einfuhrungen in das Studium der Philosophie*: 6, Arabische Philosophie, Bern 1948.

Nasr, Seyyed Hossein: *Three Muslim Sages*, Harvard University Press 1963.

O'leary, De Lacy: *Arabic Thought and its Place in History*, Londra 1922.

Walzer, R.: "Islamic Philosophy" *History of Philosophy, Eastern and Western*, (neşr.: S.Radhakrishnan), Londra 1953.

Wickens, G.M.: (neşir), *Avicenna: Scientist and Philosopher*, Londra 1962.

Sekizinci ve Dokuzuncu Bölüm

Affifi, A.E.: *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-İbnul Arabi*, Cambridge 1939.

Arberry, A.J.: *Introduction to the History of Sufism*, Londra 1943; *Sufism*, Londra 1950.

Birge, J.K. *The Bektashi Order of Dervishes*, Londra 1937.

Depont, O. ve Coppolani, X.: *Les Conferies musulmanes*, Cezayir 1897.

Hampate Bâ, A. ve Caydaire, Marcel: *Tierno Bokar Le sage de Bandiagara*, Paris 1957.

Massignon, L.: *Essai sur les origines de lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1922; *La Passion... d'al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam*, Paris 1922.

Nicholson, R.A.: *The Mystics of Islam*, Londra 1914; Studies in *Islamic Mysticism*, Cambridge 1921; *The Idea of Personality in Sufism*, Londra 1943.

Ziyadeh, Nicola A.: *The Sanûsiyya*, Leyden 1958.

Onuncu Bölüm

Al-Baghdâdâ: *al-Fark beyn el-Firak*, Kahire 1367.

Goldziher, I.: *a.g.e.*

Watt, W. Montgomery: *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh 1962.

Onbirinci Bölüm

Abd el-Kâdir en-Nu'aymî: *ed-Dâris fi Ta'rih el-Medaris*, Şam 1367-70.

Ahmed Fu'âd el-Envânî: *et-Terbiye fi'l-Islam*, Kahire 1955.

Dodge, Bayard: Al-Azhar, Washington, D.C. 1960; *Muslim Education in Medieval Times*, Washington D.C. 1962.

Shalaby, Ahmed: *History of Muslim Education*, Beyrut 1954.

Tritton, A.S.: *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*, Londra 1957.

Onikinci Bölüm

Depont, O. ve Coppolani, X.: *Les Confreries religieuses musulmanes*, Cezayir 1897 (özellikle Kuzey Afrika'daki Sûfî tarikatların tarihini kapsar).

A.S. Bazmee Ansari: "al-Dihlawî, Shâh Walî Allah", maddesi *Encyclopaedia of Islam* (yeni baskı).

Philby, H. St. J.B.: *Arabia*, Londra 1930 (Vehhâbî hareketi hakkında geniş bilgi verir).

Qanungo, K.R.: *Dara Shikoh*, Kalküta 1951.

Rahman F.: *Selected Letters of Sirhindi*, Karaçi, 1968.

eş-Şevkânî: *Nîl el-Evtâr*, Kahire 1297.

Titus, Murray: *Islam in India and Pakistan*, Oxford University Press 1961.

Onüçüncü ve Ondördüncü Bölüm

Adams, C.C.: *Islam and Modernism in Egypt*, Oxford University Press 1933.

Browne, E.G.: *The Persian Revolution of 1905-1909*, Cambridge 1910.

Gibb, H.A.R.: (neşir), *Whither Islam?* Londra 1932; *Modern Trends in Islam*, Chicago 1947.

Grunebaum, G.E. von: *Modern Islam*, Berkeley ve Los Angeles, Kaliforniya 1962.

Hourani, A.H.: *Syria and Lebanon*, Londra 1946.

Hurgronje, S. Snouck: *The Achenese*, Leyden 1906.

İkbâl, Sir Muhammed: *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Londra 1934.

Smith, W.C.: *Modern Islam in India*, Londra 1946; *Islam in Modern History*, Princeton 1957.

İndeks